

*GIOVANNI REALE*

**HISTÓRIA DA  
FILOSOFIA ANTIGA**

*VOLUME V*







Giovanni Reale

# **História da Filosofia Antiga**

*volume I: Das origens a Sócrates*

*volume II: Platão e Aristóteles*

*volume III: Os sistemas da era helenística*

*volume IV: As escolas da era imperial*

*volume V: Léxico, Índices, Bibliografia*

**GIOVANNI REALE**

# **HISTÓRIA DA FILOSOFIA ANTIGA**

**V. LÉXICO, ÍNDICES, BIBLIOGRAFIA**

Com a colaboração de  
**ROBERTO RADICE**

Tradução  
**HENRIQUE C. DE LIMA VAZ**  
**MARCELO PERINE**





Título original:

*Storia della filosofia antica*, in cinque volumi

1ª edição da obra completa: 1975-1980

10ª edição: março de 1992

© 1975-1980; 1992, Vita e Pensiero

Largo Gemelli, 1 — 20123 Milano

ISBN 88-343-2454-4

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni

História da filosofia antiga / Giovanni Reale. —

São Paulo: Loyola, 1995. — (Série história da filosofia).

Obra em 5 v.

Conteúdo: v. 1. Das origens a Sócrates/ tradução Marcelo Perine — v. 2. Platão e Aristóteles/ tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine — v. 3. Os sistemas da era helenística/ tradução Marcelo Perine — v. 4. As escolas da era imperial/ tradução Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz — v. 5. Léxico, índices, bibliografia/ tradução Marcelo Perine, Henrique C. de Lima Vaz.

ISBN 85-15-00840-8 (obra completa) — ISBN 85-15-00846-7 (v. 1)

ISBN 85-15-00847-5 (v. 2) — ISBN 85-15-00848-3 (v. 3)

ISBN 85-15-00849-1 (v. 4) — ISBN 85-15-00850-5 (v. 5)

I. Filosofia antiga — História I. Título. II. Série

95-0500

CDD-180.9

**Índices para catálogo sistemático:**

I. Filosofia grega antiga: História 180.9

Edição de texto:

*Marcos Marcionilo*

Índice de nomes:

*Marcelo Perine e Maria Alice Nelli Machado*

**EDIÇÕES LOYOLA**

Rua 1822 nº 347 — Ipiranga

04216-000 São Paulo — SP

Caixa Postal 42.335

04299-970 São Paulo — SP

Tel.: (011) 914-1922

*Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico, ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.*

ISBN: 85-15-~~00840~~-8 (obra completa)

85-15-~~00850~~-5 (vol. V)

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1995

## SUMÁRIO

*Advertência* **IX**

### *Primeira Parte*

Léxico e índice-repertório dos principais conceitos inerentes a filosofia antiga **3**

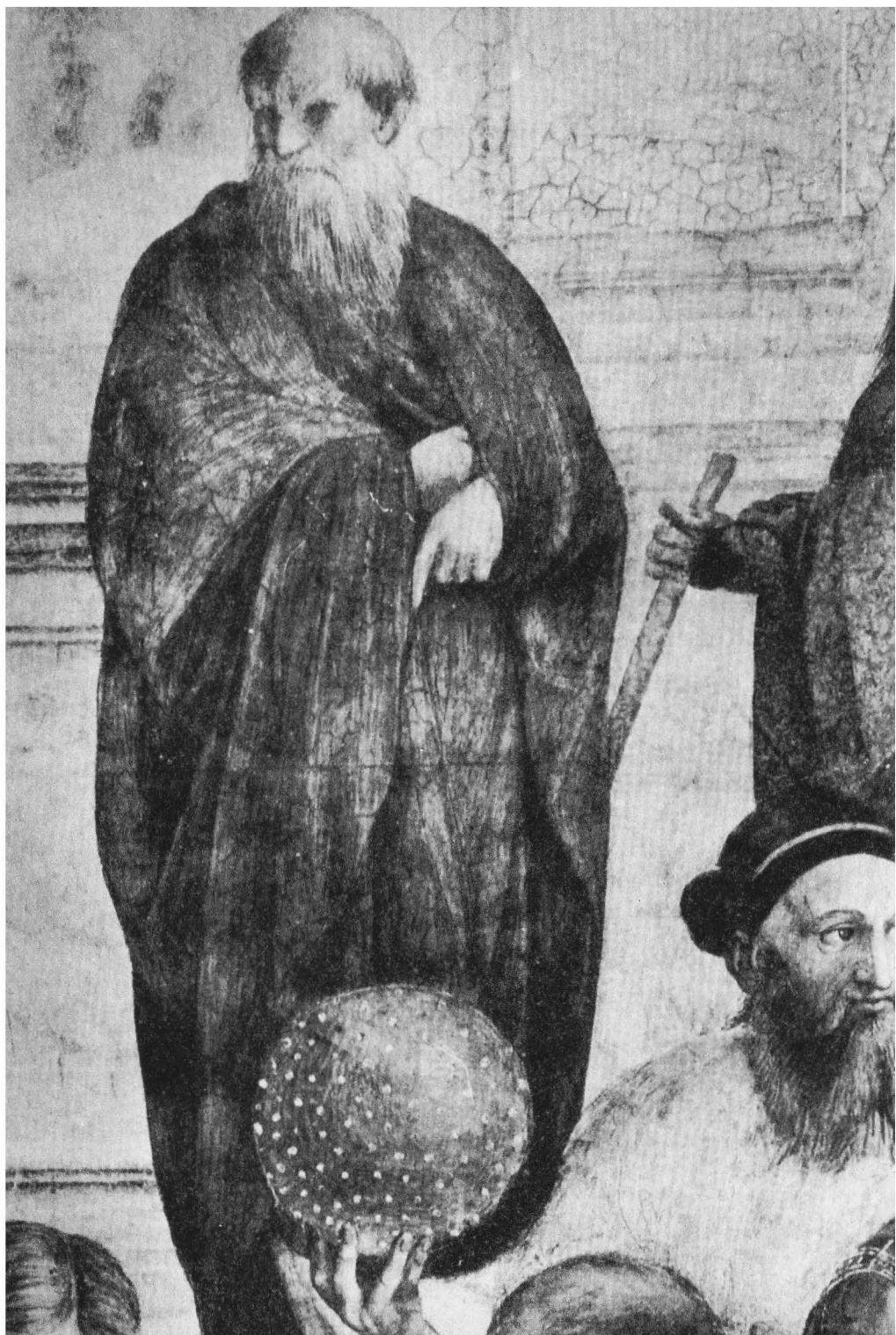
### *Segunda Parte*

Fichário dos pensadores antigos e da sua produção filosófica que nos chegou com uma bibliografia essencial **271**

### *Terceira Parte*

Índice dos nomes dos autores e das personagens antigas tratadas ou mencionadas nos primeiro quatro volumes **561**





*A Mario, Carla,  
Paolo e Manuela Reale*





Esse é o famoso sarcófago romano conservado no Museu Lateranense, que representa, segundo um esquema difundido, filósofos com Musas. Os traços do filósofo podem ser, verossimilmente, identificados com os de Plotino. Ver a imagem ampliada que reproduzimos no vol. IV, p. XVI e os outros retratos de Plotino que ali reproduzimos, pp. 400 e 402

## ADVERTÊNCIA

*A idéia deste quinto volume, que conclui nossa História da filosofia antiga, nasceu e cresceu durante a composição dos quatro primeiros e, sobretudo, na seqüência do trabalho de revisão feito para a reedição dos mesmos. Pareceu-nos necessário, ou pelo menos muito útil — depois de um tratamento que tem a extensão complexiva de cerca de duas mil e quinhentas páginas, tornada ulteriormente complexa pelos numerosos textos e documentos apresentados — oferecer ao leitor algumas perspectivas de síntese, alguns pontos de referência para organizar sob um único tema e sob um mesmo problema as contribuições de numerosos pensadores e escolas, breves traços e linhas de força segundo os quais reler retrospectivamente a obra, ou ainda algumas anotações que oferecessem os desdobramentos teóricos de alguns conceitos centrais do pensamento antigo.*

*Dessa exigência nasceu a primeira parte, que apresenta um léxico, concebido em forma de índice-repertório dos principais conceitos amadurecidos na história da filosofia antiga. Ao lado do termo em vernáculo, o leitor encontrará indicado, quando ocorrer, o termo grego e, nalguns casos, também o latino, e em seguida a explicação do seu significado. Às vezes trata-se de simples remissões ao texto, às vezes, ao contrário, de sintéticas exposições sobre a história e a evolução do conceito ou dos conceitos expressos por aquele termo, às vezes, também, como se disse, de um verdadeiro balanço sistemático, quando o termo indica um conceito ou conceitos de implicações particularmente complexas e importantes. Nalguns casos, enfim, encontram-se também aprofundamentos ou complementos de pontos apenas acenados no corpo da obra, com eventuais suplementos de documentação.*

*A segunda parte da obra nasceu de uma ordem análoga de reflexões. As bibliografias e os repertórios bibliográficos são numerosos e concebidos em diferentes níveis. Mas o leitor, na maioria dos casos, tem dificuldade de orientar-se e de encontrar o que busca. Frequentemente os autores menores são transcurados, quando não até mesmo esquecidos, enquanto sobre os maiores não é raro que se*



*exceda em indicações, diante das quais, amiúde, sentimo-nos desfalecer. Pois bem, em lugar do tradicional esquema bibliográfico, preferimos apresentar um verdadeiro fichário dos pensadores antigos em ordem alfabética, capaz de oferecer ao leitor todos os elementos essenciais que possam ser úteis para qualquer tipo de aprofundamento. Em primeiro lugar, damos uma brevíssima caracterização (escola de origem e cronologia). Em seguida, damos o elenco (eventual) das obras que nos chegaram, com o título em vernáculo, e, ao lado, o título latino que se tornou canônico nas citações (e nos casos em que ocorra também a abreviação em uso). Indicamos em seguida as melhores edições críticas mais recentes e mais práticas, assim como as traduções (normalmente em língua italiana, e, quando não existam, em línguas estrangeiras mais confiáveis), os comentários ou as edições com anotações e, ulteriormente (nos casos em que existam), os léxicos. Enfim, mencionamos alguns estudos críticos e, como conclusão da ficha, assinalamos o lugar ou os lugares nos quais o leitor encontra ulterior bibliografia sobre o autor em questão. Para facilitar o uso pelo leitor, introduzimos um cômodo sistema de símbolos, que distinguem de maneira clara os sucessivos momentos da ficha, dos quais damos as explicações no início do índice. A ficha-tipo, em suma, responde a uma lógica precisa: 1) quem é e quando viveu o autor, 2) que nos chegou do que escreveu, 3) qual é a edição mais moderna das suas obras, 4) quais as traduções, 5) quais os comentários mais significativos ou mais recentes, 6) quais os eventuais léxicos, 7) quais os estudos críticos aconselháveis para aprofundamentos, 8) onde se pode encontrar com facilidade um rico material bibliográfico específico ou onde se podem encontrar resenhas e balanços dos estudos críticos.*

*É desnecessário advertir o leitor de que, tratando-se de um verdadeiro mare magnum (a literatura sobre a filosofia antiga é, talvez, a mais rica existente), podemos ter ocorrido em distrações e omissões de variado gênero, pelas quais pedimos desculpas. Todavia, o leitor poderá facilmente constatar que não tínhamos modelos precedentes com os quais nos confrontar, tendo tentado seguir um caminho novo, que esperamos seja fecundo.*

*No fichário estão também incluídos os catálogos dos expoentes das várias escolas filosóficas (em ordem alfabética: acadêmicos,*

*atomistas, céticos, cínicos, cirenaicos, eleatas, epicuristas, estóicos, jônicos, médicos empíricos, médio-estóicos, médio-pitagóricos, médio-platônicos, neocéticos, neo-estóicos, neoplatônicos, peripatéticos, pitagóricos, pré-socráticos, sofistas), diferenciados (quando se trate de escolas que tiveram momentos e períodos diferentes) e oportunamente comentados. Também isso — que, ao que nos consta, nunca foi feito dessa maneira e apresentado de modo unitário — consideramos ser uma significativa ajuda ao leitor.*

*Encerra o volume o índice de todos os nomes dos autores e personagens antigos tratados ou mencionados nos quatro primeiros volumes, e de todas as passagens nas quais aparecem.*

*Para a elaboração desse volume colaborou o doutor Roberto Radice, em medida determinante, e por isso quisemos pôr o seu nome no frontispício. Ele leu e releu os quatro primeiros volumes a ponto de conhecer o seu conteúdo até nos mínimos pormenores, e soube situar-se na ótica exata, ao mesmo tempo do leitor e do autor, sugerindo uma quantidade de melhoramentos, seja em geral, seja em particular. Muitos verbetes foram refeitos e integrados com base nas suas precisas observações ou sugestões. De sua autoria, particularmente, é o complexo jogo das remissões, seja ao próprio índice, seja aos precedentes volumes. Foi uma colaboração verdadeiramente ideal que — entre outras coisas — reduziu em mais da metade o tempo de trabalho.*

*Agradecemos ao doutor Francesco Sarri, que com grande acribia nos ajudou a controlar com os originais o grosso das edições críticas citadas e que também colaborou em algumas das fichas dos doxógrafos. É de sua autoria o esquema do índice de nomes. E agradecemos ainda a Pier Giacomo Pisoni que, com auxílio da sua riquíssima biblioteca, controlou muitos dados e fez a revisão das provas.*

*Enfim, uma palavra de conclusão. O volume, mais que um texto de leitura, é um instrumento de consulta. De qualquer modo que se o aborde, o leitor terá a estranha sensação de encontrar-se diante de um jogo de caixas chinesas: cada conceito flui, se ramifica, remete a outro, com os quais ulteriormente se cruza de vários modos, quase sem descanso. Pois bem, é justamente essa a característica específica do conceito filosófico, o qual, por sua natureza, quando se trata de*

*um conceito de fundo, abre-se a todos os conceitos. Por isso, como epígrafe da obra, pusemos a bela máxima de Plotino, segundo a qual tudo está em tudo e cada coisa é tudo, e cada indivíduo é universo. Plotino dizia isso sobretudo para os entes do mundo do Espírito, mas a máxima vale de modo perfeito para o conceito e o fenômeno filosófico em geral, assim como vale para cada um e para todos os pensadores. No fundo, em filosofia, a compreensão de um conceito supõe, de algum modo, a abertura ao cosmo filosófico e também a compreensão de um único filósofo supõe — pelo menos em nível de exigência — a compreensão de todos os outros.*

**GIOVANI REALE**

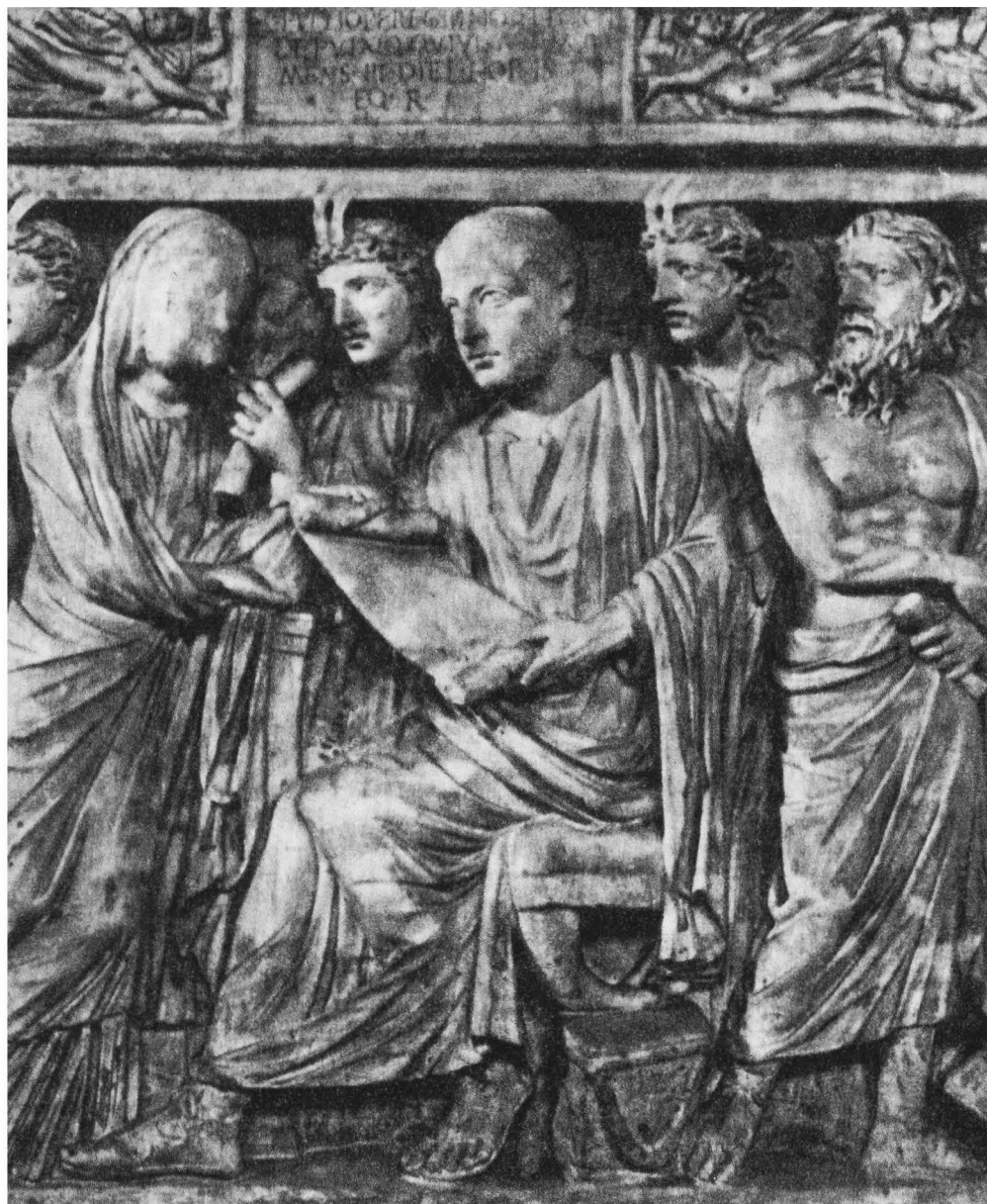


# LÉXICO, ÍNDICE E BIBLIOGRAFIA

“... πανταχου παντα και παν και εκαστον παν...”

“... tudo está em todas as partes e cada coisa é tudo,  
e cada indivíduo é universo...”

*Plotino, Enéadas, V, 8, 4*



Detalhe de outro famoso sarcófago romano representando filósofos com Musas. É conservado em Roma, no Museu Torlônia.

**PRIMEIRA PARTE**  
**LÉXICO E ÍNDICE-REPERTÓRIO DOS**  
**PRINCIPAIS CONCEITOS INERENTES À**  
**FILOSOFIA ANTIGA**

“ο μεν γαρ συνοπτικός διαλεκτικός, ο δε μη, ου”.

*“Quem é capaz de captar o todo com um único olhar  
é dialético (= filósofo), quem não, não o é”.*

*Platão, República, VII, 537 c*

*Este Léxico responde a algumas exigências bem determinadas já assinaladas na Advertência, à qual remetemos. O leitor tenha presente que o objetivo principal que se quer alcançar é o de restituir o sentido da polivalência dos termos usados pelos filósofos gregos, e da correspondente estrutura poliédrica dos conceitos por eles expressos. Aristóteles redigiu para os cultores da filosofia no seu tempo um escrito com o título Em torno às coisas que se dizem em múltiplos sentidos, que é uma espécie de léxico filosófico que ainda hoje lemos como livro Δ (quinto) da Metafísica e que é verdadeiramente paradigmático (a ele nos referiremos muitas vezes). Com efeito, a ponderação crítica dos termos e dos conceitos é uma das tarefas essenciais da pesquisa filosófica e é, em qualquer caso, uma pesquisa sem a qual o discurso filosófico não se sustenta.*

*Para alcançar esse objetivo apresentamos aqui “verbetes” de estrutura diversa. a) Alguns (os relativos a conceitos mais restritos e mais técnicos) limitam-se a sintetizar a significação ou significações do termo, indicando as referências aos volumes precedentes, nos quais se encontram explicadas. b) Outros restituem o arco histórico das significações posteriormente incluídas na área semântica do termo, sempre com as relativas referências. c) Outros ainda tentam recompor um quadro sistemático da problemática, segundo linhas de força tanto teóricas como históricas. d) Outros enfim, aprofundam a significação de alguns termos, adquirindo novos elementos com relação à explicação já oferecida acerca deles.*

*Todos os verbetes se fundamentam em textos de autores e, portanto, em documentos precisos, que são citados expressamente ou indicados e que, em todo o caso, o leitor encontra nas páginas dos volumes precedentes aos quais se remete.*

*O termo de referência é o português, ou então o grego transliterado, nos casos em que o termo português respectivo não tenha sido cunhado. Segue-se a indicação do termo grego (algumas vezes também a do termo português correspondente) que é em seguida transliterado.*

*Muitas vezes imprimimos em itálico alguns termos gregos (que se tornaram patrimônio da linguagem filosófica e, portanto, comuns) para recordar ao leitor a necessidade de ter presentes as valências conceptuais gregas e, portanto, a especificidade do uso desses termos.*

*Algumas vezes oferecemos indicações bibliográficas, mas somente em casos particulares e como indicação de complemento, preferindo, via de regra, remeter aos documentos originais.*



# A

## ABSOLUTO

Absoluto deriva do latim *absolutus* e significa *independente de outro*. Tornou-se de uso corrente a partir do século passado, sobretudo por obra da filosofia do idealismo. Todavia, mesmo prescindindo do contexto filosófico que o celebrou, presta-se bastante bem para indicar aquilo que os gregos denominaram *Arché* e *Causa primeira*. Para alguns estudiosos, a expressão que melhor lhe corresponde em grego é  $\chi\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\omicron$  ou  $\alpha\upsilon\tau\omicron \chi\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\omicron$ , em si, em si e por si, ou seja, as expressões com que Platão indica as Idéias. Talvez corresponda ainda melhor a *absoluto* o  $\alpha\nu\upsilon\pi\omicron\upsilon\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ , a saber, o *incondicionado* (a condição incondicionada), expressão com a qual se designa o Bem na *República* (VI, 510 b). O Uno dos neoplatônicos é o conceito que, no pensamento antigo, corresponde melhor ao Absoluto das filosofias modernas. Em geral, é correto denominar absoluto o *primeiro princípio*, independentemente das suas conotações específicas.

## ABSTRAÇÃO (ajairesiv)

É a operação pela qual se extraem os universais dos particulares, *separando com a mente algumas propriedades das coisas que, por si, não são separadas*. De alguma maneira, já os sentidos abstraem, acolhendo as formas sensíveis sem a matéria; mas a abstração é, sobretudo, prerrogativa da inteligência: “Mas as chamadas abstrações, a inteligência as pensa da mesma maneira que o *nariz recurvo*: enquanto nariz recurvo não pode ser pensado sem a carne, enquanto curvo, se o pensarmos em ato, podemos pensá-lo sem a carne na qual está o curvo. Como também os objetos matemáticos, embora não estejam separados da matéria, são pensados como se fossem separados” (Aristóteles, *De Anima*,  $\Gamma$ , 7, 431 b 12ss.). — A abstração é estreitamente ligada à indução, como o próprio Aristóteles observa nos *Segundos Analíticos*, A, 18, 81 b 1ss.; cf. verbete *Indução*. — Veja-se quanto dizemos a propósito da abstração na matemática em II, 399ss. e o texto que aí citamos, *ibid.* pp. 400s.

## ABSURDO (ατοπον, *absurdum*)

Em geral, absurdo é o que é ontologicamente e, portanto, também logicamente *impossível*, ou seja, *contraditório* (cf. verbetes).

## ACADEMIA (Ἀκαδημία)

Assim foi chamada a escola de Platão, do nome da localidade e do ginásio (denominados conforme o nome do herói Acádemio) nos quais teve a sua sede (II, 8 nota). No que diz respeito à organização e finalidade da escola, cf. III, 75ss. No que diz respeito à evolução da doutrina, a história da Academia foi das mais movimentadas. 1) Já na fase da assim chamada “Academia antiga” assistimos a uma *involução* do pensamento platônico, primeiramente em *sentido matematizante* (III, 86ss.) e, depois, mesmo em *sentido antimetafísico* (III, 102ss.). 2) A “Nova Academia” (que se subdividiu em “segunda” e “terceira” Academia) assumiu posições *cético-dialéticas* (III, 420-428). 3) Com Filo de Lárissa (“quarta Academia”) passa-se da posição do *probabilismo puramente dialético* à de um *probabilismo positivo* (III, 443-448). Com Antíoco, enfim, (“quinta Academia”) passa-se a um *dogmatismo eclético* (III, 449-453). — Deve-se notar que em 86 a.C., em seguida às devastações sofridas pelos subúrbios de Atenas e pela própria Atenas por parte de Sila, a Academia foi gravemente danificada e provavelmente fechada (IV, 271ss.). A história posterior do platonismo (cf. verbete) não coincide mais com a da Academia. Reaparece em Alexandria e depois se expande por todas as partes — também em Atenas —, mas não se fala mais de uma “Academia”. (Ver aliás o testemunho que referimos em IV, 273.) — A escola neoplatônica de Atenas não é a continuação da Academia, ou o é apenas num plano ideal (IV, 574ss.). A “cadeia áurea de escolarcas da qual falam os neoplatônicos, que se estenderia de Platão a Damácio, não é um dado histórico. Para os expoentes da Academia antiga e para os catálogos dos escolarcas, *ver*, mais adiante, a Parte II.

## AÇÃO (πράξις, ενεργεια, *actio*)

Aristóteles oferece uma caracterização ontológica exata: “Uma vez que das ações que têm um termo nenhuma é fim por si mesma, mas todas tendem à consecução do fim, como por exemplo o emagrecer que tem como fim o emagrecimento: e já que os próprios corpos quando emagrecem estão em movimento desta maneira, a saber, não são aquilo em vista do qual o movimento acontece, segue-se que estas não são *ações* ou, ao menos, não são *ações perfeitas*, justamente porque não são fins. Ao invés, o movimento no qual o próprio fim é contido é também *ação*. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, ao passo que não pode aprender e já ter aprendido, sarar e já ter sarado. Alguém que vive bem ao mesmo tempo também viveu bem, e alguém que é feliz ao mesmo tempo também foi feliz. Se assim não fosse seria necessário que houvesse um termo

de parada, como acontece quando alguém emagrece. Ao contrário, nos casos em questão não existe esse termo de parada: ao mesmo tempo alguém vive e viveu. É pois, necessário, denominar *movimentos* os primeiros desses processos, e os segundos *atividade*. Com efeito, todo movimento é imperfeito: assim, por exemplo, o processo do emagrecer, do aprender, do caminhar, do construir. Estes processos são *movimentos* e são evidentemente imperfeitos: pois não é possível que alguém ao mesmo tempo caminhe e tenha caminhado, construa e tenha construído, torne-se e já se tenha tornado, receba o movimento e já o tenha recebido: essas são coisas diversas. Ao invés, um viu e vê ao mesmo tempo, e também pensa e pensou. Portanto, chamemos *atividade* esse último tipo de processo e ao outro, *movimento* (*Metafísica*, theta, 6, 1048 b 18 ss.). — No que se refere à relação entre *ação* e *contemplação*, veja-se o quanto dissemos em I, Apêndice II, *passim*. — Para a interpretação metafísica da ação como *contemplação enfraquecida* em Plotino, cf. IV, 530ss. Para significações ulteriores, cf. *Enérgheia*.

AÇÃO RETA, cf. *Kathórtoma*.

### ACASO (αυτοματος)

É um *acontecimento acidental*, a saber, *que não se verifica sempre, mas somente algumas vezes e é produzido por uma causa indeterminada*. Ligada estreitamente ao acaso é a *fortuna*, que consiste em *alguns acontecimentos particulares casuais*. Eis uma página de Aristóteles que esclarece perfeitamente esses dois conceitos e as suas relações (*Física*, B 6, 197 a 36 ss.): “Fortuna e acaso diferem na medida em que o acaso tem um número maior de acepções. Com efeito, tudo o que acontece pela fortuna acontece por acaso, mas nem tudo o que acontece por acaso acontece por fortuna. De fato, a fortuna e o fortuito pertencem àquelas coisas às quais se poderia atribuir o sucesso ou, pelo menos, um resultado prático. Por isso, é necessário que a fortuna seja limitada aos fatos práticos (a prova é o fato de que parecem ser a mesma coisa, ou quase, a fortuna e a felicidade; e a felicidade é um fato prático, um ótimo fato prático) de modo que os que não podem agir não podem fazer igualmente algo fortuito. Por isso mesmo, nenhum ser carente de alma, nenhum animal, nenhuma criancinha faz qualquer coisa por fortuna, porque não tem a faculdade da escolha; para eles não há prosperidade nem infortúnio, a menos que se queira falar usando símiles, como Protarco dizia: afortunadas são as pedras com as quais se talham os altares porque são veneradas, ao passo que as suas irmãs são calcadas aos pés! Na realidade, também essas coisas estão submetidas à fortuna num certo sentido, mas somente quando alguém que faz algo que lhes diga respeito age fortuitamente. De outra maneira, não estão de modo algum sujeitas à fortuna. Ao contrário, o acaso se verifica também para os outros animais e para muitas coisas inanimadas: dizemos,

por exemplo: 'Foi um acaso a vinda do cavalo' porque talvez, com a sua vinda, aquele animal se tenha salvado: sem que, porém, ele tenha vindo com a finalidade de salvar-se; dizemos ainda, 'o tripódio caiu por acaso': com efeito, ele se encontrava ali para que nos assentássemos nele; mas não caiu para que nos assentássemos! Do que acaba de ser dito segue-se claramente que falamos de um acaso quando — entre as coisas que, em sentido absoluto, acontecem em vista de um fim — elas acontecem sem ter por fim o que aconteceu e são coisas cuja causa final é a elas exterior; ao invés, falamos de fortuna a propósito das coisas que, embora compreendidas entre as que acontecem por acaso, podem ser escolhidas por aqueles que tem a capacidade de escolher". — O acaso, do ponto de vista ontológico, tem sua raiz na matéria, na medida em que esta é potencialidade, não redutível inteiramente a forma e a ato. Observemos que, se se suprimisse o *casual*, desapareceria também o *com freqüência*, e tudo se tornaria *necessário*. — É preciso ter presente, no que diz respeito à evolução histórica do conceito que, na visão dos naturalistas, predomina soberana a Necessidade. Também os antigos atomistas não fazem exceção, a não ser no sentido que indicamos em I, 158ss. Em Epicuro, porém, com a doutrina da "declinação dos átomos", o acaso, justamente no sentido definido por Aristóteles, torna-se causa do produzir-se de todas as coisas, como explicamos em III, 180ss. Também os céticos, mesmo se sob diverso ângulo, concebem o ser como entregue ao acaso, *na medida em que negam todo nexo causal*. Os estóicos, ao contrário, não reconhecem nenhuma realidade ao acaso, em razão da sua doutrina da *Heimarméne*. Segundo os estóicos, os homens falam de acaso simplesmente quando não são capazes de conhecer a causa das coisas (ver von Amin, S. V. F., II, fr. 965-973).

#### ACATALÉPTICA, Representação (αχαταληπτος, φαντασια)

Acataléptica se diz, na terminologia estóica, da representação que tem as características opostas à *cataléptica*, ou seja, a representação que não capta a realidade de modo claro e distinto: cf. a passagem de Diógenes Laércio citada em III, 281.

#### ACIDENTE (συμβεβηχος, *accidens*)

Termo que se tornou técnico com Aristóteles, que distingue nele, fundamentalmente, dois significados principais (cf. *Metafísica*, Δ, 30, *passim*). 1) Em primeiro lugar, acidente significa *o que pertence a alguma coisa nem sempre nem freqüentemente, mas somente por vezes e, portanto, fortuitamente e casualmente*. 2) Em segundo lugar, acidente significa *tudo o que pertence de per si a alguma coisa, mas que não entra na essência da própria coisa*, mesmo se está expressamente conexo com ela. Nesse sentido, todos aqueles atributos que não pertencem à essência da coisa podem ser ditos acidentes. — O significado mais importante é o primeiro, sobretudo em razão da sua vinculação

com a problemática do ser (II, 350ss.). *Ser accidental* (ὁν ἅπαρ συμβεβηχός) indica, para Aristóteles, o significado mais fraco do ser, ou seja, o ser que não é nem sempre nem na maioria dos casos, mas apenas fortuitamente e casualmente e que, como tal, pode ser dito “algo próximo ao não-ser”. Todavia o ser do acidente, mesmo se próximo do não-ser, é muito importante. Com efeito, se ele não existisse, tudo subsistiria necessariamente. O reconhecimento do *ser accidental* assinala uma das mais significativas respostas às instâncias do mundo empírico, inteiramente desconhecidas da ontologia eleática e, em parte, também da ontologia platônica. — O fundamento do ser accidental é a matéria (cf. verbete), já que ela, coincidindo com a pura potencialidade freqüentemente, pode ser diversa de como atualmente é. — O ser accidental tem uma causa, mas não determinável, ou seja, *uma causa que é, ela mesma, inteiramente fortuita*. Deve-se observar, finalmente, que a causa do ser accidental *não pode constituir objeto de ciência*, porque a ciência é só do que é necessário, ou do que é com regularidade, mas nunca do fortuito (*Metafísica*, E, 2-4, *passim*).

### ACOSMISMO

O termo (que é formado de *alfa* privativo e *kosmos*) indica a posição do pensamento que tende, no limite, a resolver o cosmo em Deus, ou seja, o mundo corpóreo no incorpóreo. Hegel usou esse termo para designar o sistema espinoziano, no qual a natureza tende, com efeito, a resolver-se em Deus. A nosso ver, o sistema plotiniano (e o neoplatonismo em geral) pode ser considerado, sob certo ponto de vista, uma forma de acosmismo, na medida em que tende a resolver o cosmo na Alma, a Alma no Espírito e o Espírito no Uno, portanto a realidade física na realidade psíquica (IV, 495ss.), esta na realidade espiritual (IV, 473ss.) e a resolver toda a realidade na potência do Uno (IV, *passim*). — Uma forma de acosmismo pode ser considerada também a ontologia eleática, na medida em que não somente não consegue “salvar os fenômenos”, mas chega mesmo a negá-los de maneira explícita, reconhecendo real somente o Ser-Uno (I, 111; 117ss.; 124ss.; 128ss.).

### ACROAMÁTICO (αχροαματιχός)

São chamadas acroamáticas (de αχροαμα, que significa “lição oral”) as obras de Aristóteles que ele *preparou para os seus cursos* e que, portanto, *não eram destinadas à publicação, mas somente às lições orais*. Essas obras foram também chamadas *esotéricas* (cf. verbete), ou seja, destinadas somente ao círculo dos discípulos no interior da escola. Sobre a composição e a história dessas obras, cf. II, 317, nota; III, 134ss.; IV, 12ss.

ADIAFORA, cf. Indiferentes.

### ADIAFORIA (αδιαφορία)

1) Indica a *atitude moral de total indiferença* que, segundo os estoicos rigoristas e radicais (Aristo de Quio e Hérilo), o sábio deve manter em face das



coisas a meio caminho entre a virtude e o vício (cf. Indiferentes), a saber, *não ser movido para nenhum dos dois pólos opostos que se podem distinguir no interior dessas coisas* (cf. III, 338). 2) Em Egésia, filósofo da escola cirenaica, o termo indica a *atitude desapegada do viver, que permite neutralizar os males* (cf. III, 51ss.). 3) Numa outra acepção, o termo indica, segundo os cétricos, a *indiferença ontológica* das coisas, sobre a qual cf. III, 398ss.

ADIVINHAÇÃO, cf. Mântica.

ADMIRAÇÃO (θαυμάζειν)

Estado espiritual do homem do qual tem origem a filosofia, segundo Platão e segundo Aristóteles (cf. I, 387, Segundo Apêndice).

ADOXÍA (αδοξία)

1) Numa primeira acepção, significa a *falta de glória e de fama*. Antístenes considerava-a um bem (I, 340). A *adoxía*, segundo a mesma significação, foi retomada e radicalizada por Crates que a estabeleceu, junto com a pobreza, como fundamento da vida do sábio (III, 36ss.). 2) Em outra acepção, o termo significa *ausência de opinião* e exprime, segundo o cétrico Pirro, a atitude peculiar do sábio que deve, justamente para ser tal, *permanecer sem opinião renunciando a todo juízo* (seja afirmativo, seja negativo) em face da realidade (III, 409ss.). Nesse sentido, a *adoxía* coincide com a *epoché* (cf. verbete).

AFASÍA (αφασία)

Designa a atitude do *não-dizer-nada* e do *não-pronunciar-se-sobre-a-natureza-das-coisas*. Sexto Empírico (*Esboços pirrônianos*, I, 192) explica que “afasia” quer dizer “renúncia à fase”, significando por “fase” um vocábulo ou expressão indicando afirmação ou negação. O termo significa, pois, *renúncia tanto a afirmar como a negar qualquer coisa* (III, 420ss.). À afasia está estreitamente ligada a *epoché* (cf. verbete).

AFIRMAÇÃO (χαταφασυς, *affirmatio*)

Designa o juízo e a respectiva proposição nos quais *um conceito é positivamente articulado a outro conceito* (II, 456s.). O contrário é a negação (cf. verbete).

AFECÇÃO (παθος *passio*)

O quadro completo das significações deste termo nos é fornecido por Aristóteles: “(1) *Afecção* significa, em primeiro lugar, *uma qualidade segundo a qual a coisa pode alterar-se*: por exemplo, o branco e o negro, o doce e o amargo, o pesado e o leve, e todas as outras qualidades desse tipo. (2) Num

outro sentido, afecção significa *a atuação dessas alterações, ou seja, a alteração já em ato*. (3) Além disso, chamam-se afecções especialmente as *alterações e mudanças danosas*, sobretudo os danos que produzem dor. (4) Enfim, chamam-se afecções as *grandes desgraças e as grandes dores*” (*Metafísica*, Δ, 21). O significado que mais interessa à filosofia é, sobretudo, o de *perturbação da alma*, ou seja, o de *paixão*, do qual se ocupam principalmente o estoicismo e a filosofia da idade helenística. Cf. verbete Paixão.

### AFINIDADE (συγγενεία)

O problema da *synghêneia* está presente em diferentes contextos: 1) o metafísico-ontológico, 2) o psicológico-antropológico, 3) o teológico-religioso. 1) Do ponto de vista ontológico, a intuição da realidade como profundamente con-gênere, ou seja, como *estruturalmente afim*, sustenta toda a especulação dos físicos, mesmo se o termo específico ocorre poucas vezes nos fragmentos que até nós chegaram. Platão, já a partir do *Ménon* (81 c-d) afirma expressamente o princípio de que “toda a realidade é afim (congênere)”, na medida em que, como explicitará nos diálogos posteriores, *toda a realidade ou se reduz à Idéia ou se funda sobre a Idéia*. O *Timeu* contém as explicitações da doutrina mais desenvolvidas e aprofundadas do ponto de vista temático. 2) Do ponto de vista psicológico-antropológico, a tese da *afinidade da alma com o mundo do Inteligível* (Idéias) constitui o eixo sobre o qual gira a segunda prova da imortalidade da alma no *Fédon* (cf. II, 185ss.). No *Timeu*, a afinidade da alma singular com a Alma do Mundo e com as Idéias é cuidadosamente fundada (II, 148). Em geral, a tese da afinidade da alma do homem com o Divino é própria de quase todos os filósofos, quase um lugar-comum. 3) Do ponto de vista teológico-religioso, a *synghêneia*, além de exprimir o parentesco do homem com Deus, ou melhor, da parte mais nobre do homem — a alma e a mente — com Deus, torna evidente toda uma série de consequências, entre as quais a mais significativa é a da *possibilidade para o homem de assimilar-se ao próprio Deus*. Esta concepção está praticamente presente em toda a cultura grega: dos Órficos (cf. I, Apêndice I) a Sócrates (I, 291ss.), de Platão (II, 205-206) a todo o platonismo (IV, *passim*), do estoicismo, particularmente no seu último estágio (IV, 104ss.), ao pitagorismo médio (IV, 330-331) e ao neopitagorismo (IV, 353ss.), de Aristóteles (II, 395ss.) aos aristotélicos (cf. IV, 42ss.). O leitor encontrará uma documentação sobre esse tema em: É. des Places, *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris, 1964.

### AFORISMO (αφορισμός)

Significa *dito, sentença, máxima*. Geralmente o aforismo expressa uma afirmação ou tese geral sem sua justificação ou fundamentação. Um procedimento tipicamente aforístico ou sentencioso foi próprio da reflexão moral antes do nascimento da filosofia moral, como mostramos em I, 181ss.

AGATHON, cf. Bem.

AGENTE (ποιητιχος, *agens*)

Designa, em geral, a *causa eficiente* (cf. Causa). Aplicado ao *nous*, este termo indica o *intelecto em ato*, sobre o qual cf. II, 396ss.; IV, 38ss., e o verbete *Nous*.

AGNOSÍA (αγνωσία)

Significa “*ausência de gnose*”, *falta de conhecimento, ou seja, ignorância*.

1) Para os usos metodológicos e irônico-maiêuticos da ignorância em Sócrates, cf. I, 307ss. — Em Platão (mantido o princípio de que o conhecimento é proporcional ao grau de *ser* do objeto conhecido), a *agnosía* torna-se a única atitude possível para o homem em face do não-ser (II, 161). 2) Em sentido específico, *agnosía* designa a falta da forma específica de conhecimento místico que é a *gnose* (cf. verbete).

AGNOSTICISMO

É um termo cunhado no século passado para indicar o *não querer tomar posição, sobretudo em face dos problemas religiosos*, julgados insolúveis. — Portanto, pode ser dita agnóstica a atitude de Protágoras com relação ao problema teológico, enquanto ele declara expressamente: “Não há possibilidade de afirmar a respeito dos Deuses nem que existem nem que não existem” (I, 208ss.). Também pode ser chamada agnóstica, do ponto de vista filosófico, a atitude que Sócrates assume com respeito à “imortalidade da alma”, como mostramos em I, 283.

ÁGUA (ὕδωρ)

Segundo Tales, é o princípio de todas as coisas (I, 49-50). Para Empédocles, é uma das quatro “raízes” (I, 134). Para Aristóteles é um dos quatro elementos constitutivos do mundo sublunar (II, 384). Para a concepção da água no epicurismo e no estoicismo, cf. III, 98ss.; 320ss. Cf. Elemento.

AISTHESIS, cf. Sensação.

AITIOLOGIA

É a doutrina que procede à busca das causas. Cf. verbete *Causa*. O céptico Enesidemo tentou uma destruição sistemática da construção teórica da pesquisa aitiológica, típica da mentalidade grega, de resto com resultados aporéticos, como mostramos em IV, 144ss.

ALEGORESE

É o método e o sistema de interpretação alegórica dos textos. Cf. Alegoria.

## ALEGORIA (αλληγορία)

A alegoria é uma imagem, figura ou acontecimento, apresentada ou entendida *como expressão de conceitos e idéias que jazem sob a sua aparência imediata*. Em consequência, chama-se interpretação alegórica a que se propõe extrair de modo sistemático a significação conceptual das narrações míticas, fantástico-poéticas ou mesmo históricas. Na filosofia grega, o uso da alegoria é constante, mas ele se difunde sobretudo no fim da era antiga e nos primeiros séculos da era imperial, quando a alegoria torna-se um método próprio da exegese filosófica. — *a*) No âmbito dos pré-socráticos, encontramos um uso inequívoco da alegoria no prólogo do poema de Parmênides, no qual o filósofo narra ter sido levado num carro puxado por éguas e conduzido por donzelas divinas (as filhas do Sol), da noite à luz, à presença da Deusa que lhe revela a Verdade (cf. 28, B 1, *passim*). Sem dúvida, Parmênides apresentou essas imagens como prenhes de uma significação filosófica oculta, mesmo que sejam de difícil interpretação para nós, por falta de paralelos históricos. — *b*) Os sofistas usam os mitos de maneira que pode ser chamada alegórica como se mostra, de modo paradigmático, na exegese proposta por Pródico do mito de Héracles na encruzilhada (I, 222ss.). *c*) Todos os mitos de Platão têm uma componente que pode ser chamada alegórica, tanto é verdade que ele mesmo adverte expressamente seus leitores para não entendê-los ao pé da letra, mas justamente de acordo com a mensagem oculta sob a letra (II, 40ss.). — *d*) Os estóicos usam a interpretação alegórica considerando as figurações poéticas que têm por objeto os Deuses como símbolos de verdades físicas (III, 310). — *d*) Entre os filósofos, porém, é Filo de Alexandria quem desenvolve o método alegórico de maneira sistemática, a ponto de torná-lo o método próprio do seu filosofar. Com efeito, para Filo, a filosofia coincide com a interpretação alegórica da Bíblia. Sob as personagens e acontecimentos narrados na Bíblia estão ocultos, segundo Filo, significados filosóficos que se dispõem em quatro níveis diferentes, ou seja exatamente: 1) nível *cosmológico*, 2) nível *antropológico*, 3) nível *metafísico*, 4) nível *moral*. Deve-se observar particularmente que a narração do *Gênesis*, da criação de Adão ao advento de Moisés, simbolizaria (no plano da exegese alegórica), segundo Filo, a história da alma que primeiramente é indiferente, depois peca, logo se arrepende e, embora com várias recaídas, finalmente readquire a santidade. Cada uma das personagens bíblicas representaria um estado ou uma estação da história da alma no seu caminho para a salvação (IV, 224ss. e, em particular, a nota 17 da p. 225). — *e*) Uma interpretação alegórica muito elaborada está contida na *Mesa de Cebes* que é um pseudo-epígrafo pitagórico da era helenística (IV, 226; 353, nota 38) — *f*) Amplo uso do método alegórico se encontra no médio-platônico Plutarco, em particular no *Sobre Ísis e Osíris*, em que a mitologia egípcia é lida sob essa chave de leitura com notável sensibilidade (IV, 286; 308) — *g*) Também Numênio acolhe, de sua parte, o método filoniano ao menos parcialmente e o

estende igualmente ao Novo Testamento, como resulta de fragmentos que chegaram até nós (IV, 362). — *h*) A interpretação alegórica da mitologia grega e dos poetas torna-se, enfim, canônica no neoplatonismo, primeiramente de maneira bastante discreta em Plotino, depois de modo cada vez mais difuso e abrangente em Porfírio (mostra-o a sua interpretação alegórica de Homero, em *A Gruta das Ninfas*) — *i*) Também a interpretação dos diálogos platônicos, sobretudo de Jâmblico em diante, pode ser considerada uma forma particular de interpretação alegórica (IV, 565ss.).

### ALEGRIA (χαρά, *gaudium*)

O termo *chara*, no sentido de alegria, ou seja, de um estado de espírito diferente do prazer, parece ter sido usado em sentido técnico por alguns pensadores da era helenística. — Por exemplo, o peripatético Lícon indica nela o sumo bem (IV, 7). — O cirenaico Teodoro a identifica com a sabedoria (III, 53). — Os estoícos põem a alegria entre os estados de espírito *positivos*: “Dizem que três são os estados de espírito razoáveis: *alegria*, cautela, vontade. E dizem que a *alegria* é o oposto do prazer, sendo ela uma *exaltação racional*, a cautela o oposto do medo, sendo um recuar segundo a razão; o sábio nunca temerá, mas será prudente. O oposto do desejo dizem que é a vontade, sendo uma aspiração segundo a razão. E como às paixões fundamentais estão submetidas algumas paixões, do mesmo modo também aos principais estados de espírito positivos. Assim à vontade, são subordinadas: benevolência, bondade, afetividade, amabilidade; à cautela: pudor, religiosidade; à *alegria*: jovialidade, leveza, contentamento” (von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 431; cf. também Cícero, *Tusculanas*, IV, 6, 13). — Porém, o uso do termo parece indefinido em Epicuro (cf. Usener, *Epicurea*, fr. 2, p. 91 e fr. 68, p. 121).

### ALEXANDRINO

*Denomina-se assim o complexo movimento espiritual (e tudo o que ele produziu) que teve origem em Alexandria no começo do período subsequente à morte de Alexandre Magno até o século VI d.C.* — Alexandria, sobretudo nos dois últimos séculos da era pagã e nos primeiros séculos da era cristã, tornou-se o que Atenas fora na época de Sócrates até inícios do século III a. C. — As características fundamentais do movimento alexandrino foram: *a*) fusão do misticismo típico do Oriente com a filosofia grega; *b*) disponibilidade notável às solicitações espirituais provenientes dos ambientes mais heterogêneos; *c*) notável impulso dado ao desenvolvimento autônomo das ciências particulares. Lembremo-nos de que em Alexandria nasceram todas as correntes filosóficas que caracterizaram a última fase do pensamento antigo: 1) o neopitagorismo, 2) o médio-platonismo, 3) o neoplatonismo, 4) a filosofia mosaica de Filo, o Hebreu, ou seja, a tentativa de mediação entre teologia hebraica e filosofia grega, 5) a escola catequética, ou seja, a primeira tentativa



de elaboração filosófica do pensamento cristão, 6) enfim, os grandes comentários a Aristóteles da escola de Amônio (cf. III e IV *passim*).

### ALGO (το τι)

Segundo alguns estóicos, é um gênero que está acima do ser. A tal admissão foram levados como consequência *a)* do pressuposto de que o ser é sempre e só corpo, *b)* da admissão de incorpóreos (os *exprimíveis*, o *lugar*, o *tempo* e o *vazio*), que não são ser, porque este é corpóreo, e tampouco são o nada. Cf. textos e esclarecimentos em III, 305ss. — O conceito de *algo* aparece também no médio-platônico Severo, com outra acepção, para indicar o gênero supremo, o Todo, incluindo o Ser (a realidade inteligível) e o devir (a realidade sensível); cf. IV, 301ss., nota 37. — Recordamos ainda que com a expressão *το τι* Aristóteles indica a primeira categoria. Nesse sentido a expressão é sinônimo de *το τι εστι* e *το τι ην ειναι* (cf. Essência).

ALMA, cf. Psyché.

ALMA DO MUNDO, cf. Psyché.

ALÓGICO, cf. Irracional.

### ALTERAÇÃO (αλλοιωσις)

É o termo técnico com o qual Aristóteles designa a *forma de mudança segundo a categoria da qualidade* (II, 377).

### ALTERIDADE, OUTRO (ετεροτης, θατερον)

O *outro* ou o *diverso* é um dos cinco gêneros supremos (Ser, Repouso, Movimento, Idêntico e Diverso) introduzidos por Platão no *Sofista*, para os quais cf. II, 113ss. Deve-se observar, em particular, como o conceito de “outro” ou “diverso”, enquanto gênero supremo, implique a *superação definitiva*, ao menos no nível do mundo inteligível, da *aporia fundamental implicada na concepção do ser eleático*, em razão dos motivos que explicamos em II, 114ss. — Na história posterior do platonismo, os cinco gêneros tiveram grande importância. Com efeito, Plutarco estabelece uma correspondência entre eles e os cinco sólidos fundamentais e entre eles e os cinco elementos e os cinco mundos (IV, 305, nota 46). Em particular, no que diz respeito ao conceito do qual agora nos ocupamos, ele afirma que “o icosaedro participa sobretudo da idéia de Alteridade”, e que ele “fornece a água que, através da mistura, assume a maior variedade de qualidades”, e predomina num dos cinco mundos (*De def. or.* 428 d s.). — Plotino considera os cinco gêneros como as verdadeiras categorias do incorpóreo, contrapondo-os, como categorias supremas, às categorias aristotélicas que, para ele, valem somente para o

sensível (cf. *Enéadas*, VI, 1-2 *passim*). — Ainda em Plotino, a *alteridade* em particular desempenha um papel muito importante, na medida em que *explica a possibilidade da geração das outras hipóstases a partir do Uno* (ver textos e exegese em IV, 459ss.). Também no processo oposto de reunificação ao Uno (o êxtase), o conceito de alteridade é central, sendo exatamente o que é superado e suprimido para realizar a *simplificação* que reconduz ao Uno (IV, 517ss.).

### AMIZADE (φιλία, *amicitia*).

a) A primeira especulação filosófica em torno da amizade encontra-se na filosofia de Empédocles, com uma componente cosmológica e ontológica. A amizade (amor) desempenha, juntamente com a discórdia (ódio), o papel de *causa motriz dos quatro elementos* (I, 135ss.). — b) Sócrates leva a problemática para o plano ético-antropológico e interpreta a amizade a partir do fundamento da sua nova concepção da essência do homem como *psyché*, conferindo-lhe uma forte marca espiritual (I, 284s.). — c) O primeiro tratado sobre a amizade é, sem dúvida, o *Lisis* de Platão, que parte da posição socrática, indo muito além. A amizade difere do Eros porque, nela, *prevalece o elemento racional*, enquanto no Eros prevalece o elemento passional e alógico da “divina mania”: todavia, ambas tendem ao mesmo fim. *O homem com amizade procura o bem que lhe falta, mas que sente, de alguma maneira, como próprio*. O que nós procuramos nas amizades humanas remete sempre a algo de ulterior, e *toda verdadeira amizade recebe um sentido autêntico somente em função de um “Primeiro Amigo” que é o Bem e o Absoluto*. Portanto, a amizade é sempre busca do Bem e meio para ascender ao Belo absoluto (cf. Eros), que não é outra coisa senão o próprio Bem ou uma manifestação dele (II, 216ss.). d) Aprofundamentos ulteriores da concepção da amizade se encontram na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles que, mais do que a tensão para o transcendente da amizade platônica, põe em relevo seus aspectos mais delicadamente humanos. Particularmente interessantes são as finas análises do Estagirita com respeito às *diversas espécies de amizade*, para as quais cf. II, 422ss. — e) A amizade assume grande importância no âmbito do Jardim de Epicuro, tanto em nível teórico como em nível prático. A *philia* epicurista é um laço livre que une os que sentem, pensam e vivem de modo igual e, como tal, *é o maior bem proporcionado pela sabedoria*. Primeiramente a amizade se contrai tendo em vista fins ulteriores (vantagens, ou seja, prazeres) mas, tendo nascido, ela mesma se torna prazer e, portanto, fim (III, 225ss.).

### AMICUS PLATO, sed magis amica veritas

É um dito que exprime um pensamento tornado proverbial e citado muitas vezes nos casos em que se quer dizer que *a verdade vale mais do que*

*as relações, por mais estreitas que sejam, com as pessoas. Eis o texto originário: “[...] talvez seja melhor fazer o bem universal como objeto de investigação e discutir a fundo sobre o seu significado, mesmo que tal investigação seja desagradável pelo fato de que são nossos amigos os que introduziram a doutrina das Idéias. Pode-se porém considerar mais oportuno e, mesmo, um dever, ao menos para resguardar a verdade, deixar de lado os sentimentos pessoais, sobretudo quando se é filósofo: com efeito, mesmo sendo ambos caros para nós, é um dever sagrado honrar mais a verdade”* (Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, A 6, 1096 a 11-17).

AMOR, cf. Eros.

### AMOR FATI

Esta expressão, celebrizada por Nietzsche, exprime de maneira perfeita a essência da liberdade segundo o estoicismo, que consiste justamente em aceitar, mais ainda, em querer a vontade do Fado, como explicamos em III, 318ss.

### ANAÍDEIA (αναιδεία)

Designa a *liberdade de ação sem restrições e levada mesmo aos limites da impudência*, proclamada e levada a efeito pelos cínicos, na intenção de demonstrar a mera convencionalidade e, portanto, a não-naturalidade dos costumes e das regras de viver dos gregos (cf. textos e aprofundamento em III, 27ss.; e IV, 199ss.).

### ANALÍTICA (αναλυτική επιστήμη)

Aristóteles designa com esse termo a disciplina que mais tarde foi chamada *lógica* ou, ao menos, a sua parte principal. Analítica indica, exatamente, o método com o qual, *partindo de uma conclusão dada, se faz a sua resolução, analisando-a nos elementos dos quais ela brota, vem a ser, nas premissas das quais deriva, evidenciando, assim, os nexos que ligam as premissas à conclusão*. A analítica coincide fundamentalmente com a silogística, sobre a qual cf. II, 449ss.; 457ss. Provém daqui os títulos *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos* dados aos tratados que estudam o silogismo em geral e o silogismo científico.

### ANALOGIA (αναλογία)

No seu sentido estrito, o termo designa a *identidade de relações própria das proporções*, como, por exemplo, *a está para b assim como c está para d*. Uma utilização especulativa da analogia é feita por Aristóteles, que se serve dela com plena consciência para fugir seja do monismo eleático seja do dedutivismo acadêmico de feição pitagorizante. Com efeito, Aristóteles se

serve da analogia para caracterizar as causas e os princípios, os quais são *parte* diversos e *parte* idênticos para todas as coisas: são *numericamente e especificamente* diversos, mas são *idênticos como função* nas diversas coisas.

A analogicidade dos princípios consiste, portanto, *nessa identidade de função*. — Também o ato e a potência são conceitos analógicos no sentido ora apontado (ver *Metafísica*, Λ, 4-5). — A *concepção aristotélica do Ser como polívoco* também é de tipo analógico, mesmo se esse termo não é usado expressamente. Com efeito, os muitos significados do Ser não são simples homônimos, porque todos indicam *uma referência comum e uma relação comum com um significado principal que é o da substância*. A analogicidade do ser consiste, pois, na referência comum dos significados múltiplos ao significado principal (cf. Ser). — Na lógica estoica, é um dos modos segundo os quais se realiza o processo da inferência (ver o texto de Sexto Empírico que citamos em III, 283-284).

### ANAMNESE (αναμνησις)

Com esse termo, que significa *recordação e reminiscência*, Platão indica a gênese e o fundamento do conhecimento. A anamnese platônica é algo bem mais profundo do que a mera recordação empírica. Poder-se-ia chamar *memória metafísica*, na medida em que *implica uma comunhão estrutural da alma humana com o mundo metaempírico e uma visão original do mesmo*, que se atenuam nas reencarnações periódicas, se obscurecem, mas nunca desaparecem e, portanto, vêm de novo à tona (justamente nesse sentido se fala de “recordação”). A teoria da reminiscência, longe de reduzir-se a um mito, exprime, na realidade, *a primeira concepção ocidental do a priori* (cf. textos e discussão em II, 153ss.). — Plotino, retomando o conceito, interpreta a anamnese como tipo de recordação que conserva perenemente na alma o que é conatural à alma (enquanto realidade supra-sensível) e que deriva *da sua ligação originária e estrutural como as hipóstases superiores* (IV, 508). Diversamente da memória, a anamnese não está presa à dimensão temporal (IV, 507). Nesse sentido, a anamnese continua presente em toda a tradição neoplatônica. — A mais completa análise da anamnese platônica se encontra em: C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, Munique, 1964.

### ANANKE (αναγκη)

Na terminologia de Parmênides, é a “*necessidade inflexível*” que *conserva ligado o ser na cadeia do limite*, determinando assim seu caráter absoluto e a sua perfeição (I, 110). Deve-se observar que toda a ontologia grega permanece de alguma maneira condicionada por esta concepção parmenidiana. Apenas, aparentemente, o *clinamen* epicurista (cf. Declinação) rompe com a concepção do ser como necessidade, sendo, mais do que não-liberdade, a mera casualidade. Cf. igualmente o verbete Heimarmene. Mesmo a “processão” de Plotino (que, por outro lado, faz coincidir o absoluto com a liberdade) é posta

sob o signo da necessidade. Apenas com Filo, mas em razão de influências bíblicas, a realidade é concebida como “graça” ou “dom” e, portanto, o ser acaba posto sob o signo da liberdade. Para uma análise aprofundada da significação desse termo e do relativo conceito, cf. H. Schrekenberg, *Ananke, Untersuchungen zur Geschichte des Wortsgebrauchs*, Munique, 1964.

### ANAPODÍTICO (αναποδειχτος)

Diz-se do *que não é ulteriormente demonstrável*, ou melhor, *do que não tem necessidade de demonstração ulterior, sendo já evidente por si*. Os estóicos chamam anapodíticos os cinco esquemas fundamentais da dedução, que são evidentes por si e aos quais todos os raciocínios podem ser reduzidos. Esses esquemas de raciocínio são silogismos hipotéticos e disjuntivos elementares, perfeitos e evidentes (vejam-se a exposição e respectivas exemplificações em III, 291ss.). Note-se que, para Aristóteles, só as premissas podem ser anapodíticas, ao passo que o silogismo implica sempre inferência e mediação e, portanto, demonstração.

ANDRÉIA, cf. Fortaleza.

### ANJOS (αγγελοι)

São *seres incorpóreos e inteligentes*, assim denominados pela sua *função de mediação e de mensageiros* entre Deus e os homens. (*Anghelos* quer dizer justamente mensageiro). Foram introduzidos na reflexão filosófico-teológica por Filo de Alexandria, que os tirou da teologia bíblica. Depois foram acolhidos, juntamente com os Demônios e os Heróis (cf. verbetes) também pelos últimos neoplatônicos. Em Filo os Anjos são *criados*, ao passo que nos neoplatônicos inserem-se como momentos na processão a partir do Uno e são, portanto, *eternos*, como eterna é a processão (IV, 255ss.).

### ANIMAL (ζωνον)

Em sentido geral, o termo designa o vivo, ou seja, o que é dotado de *vida* e, portanto, de alma (*zoé* e *psyché* coincidem, ao menos na sua acepção fundamental). Para os gregos, o conceito de animal-vivo tende a estender-se tanto quanto o de realidade e ser: cf. verbetes hilezoísmo e pampsiquismo.

### ANIMAL POLÍTICO (πολιτικον ζωνον)

É uma das célebres definições do homem propostas por Aristóteles (*Política*, A, 2, 1253 a 3 ss; Γ 6, 1278 b 19). Sobre seu significado, cf. II, 432ss.

### ANIMAL RACIONAL (ζωνον επιστημης δεχτικονμ, ζωνον λογικον)

É uma das mais célebres definições do homem propostas pela filosofia antiga. Já nas *Definições*, atribuídas a Platão, lê-se: “O homem é um animal



implume, bípede, com unhas chatas, e é o *único dos seres capaz de conhecimento racional*" (415 a). A mesma definição se encontra em Aristóteles: "O homem é um ser vivente, capaz de conhecimento" (*Tópicos*, E 2, 130 b 8 *et alibi*); "o homem é o único dos animais que tem razão" (*Política*, A 2, 1253 a 9). O mesmo repetem os estoicos; cf. Von Arnim, *S. V. F.* II, frags. 879; 1012; III, fr. 184). Referindo-se provavelmente a Aristóteles, escreve Sexto Empírico: "O homem é um animal racional, mortal, capaz de inteligência e de ciência" (*Esboços pirrônianos*, II, 26).

### ANOMALIA (ανωμαλία)

Designa o *estado de desordem no qual, segundo o ceticismo* (sobretudo na formulação proposta por Enesídemo) *encontra-se o ser*, e que comporta a *dúvida* e a *epoché* como conseqüências necessárias (IV, 135ss.).

### ÁNTHROPOS (ανθρωπος)

Significa, em geral, *homem* (cf. verbete). — Num sentido particular, na complexa hierarquia hipostática da filosofia hermética, designa o *Homem incorpóreo, derivado de Deus e imagem de Deus*. Constitui o terceiro gênito do Deus supremo, e ocupa o penúltimo lugar da hierarquia (IV, 382).

### ANTECIPAÇÃO, Ver Prolepse.

### ANTI-HEDONISMO

É a *atitude que, na ética, desvaloriza radicalmente o prazer*, seja privilegiando os valores supra-sensíveis e sobrenaturais ou, em todo caso, os valores mais puramente racionais. — É característico da primeira e segunda fases do pensamento platônico, correspondentes ao período místico, que encontra expressão sobretudo no *Górgias*, no *Fédon* e na *República* (II, 208ss.). Na última fase, sobretudo nas *Leis* e no *Filebo*, Platão modera, mas com extrema cautela, o seu rigorismo anti-hedonístico (II, 210ss.). — Na *ética dos cínicos*, o *anti-hedonismo alcança sua formulação mais radical*, já a partir de Antístenes (I, 339ss.). O prazer, tornando o homem escravo do que o produz, compromete irreparavelmente a liberdade e a autarquia do sábio (I, 339ss.; III, 29ss.; 38; IV, 194). — Uma componente anti-hedonística está presente também nos estoicos, ao menos na medida em que combatem o hedonismo epicurista (III, 357ss.). — Influência marcante do anti-hedonismo cínico encontra-se em Filo de Alexandria (IV, 265s.). — Também na mística neoplatônica é pressuposta uma atitude nitidamente anti-hedonística.

### ANTILOGIA (αντιλογία)

Em sentido mais geral, significa *contradição*. Em sentido particular, indica a *técnica que, segundo Protágoras, permite aduzir de maneira metódica*,

*argumentos pró e argumentos contra sobre qualquer questão*, até o ponto de saber tornar mais forte o argumento mais fraco (I, 202ss.).

### ANTIMETAFÍSICO

É um termo que designa sobretudo a atitude do pensamento filosófico moderno e contemporâneo que *contesta a validade de toda a tentativa de passar além dos limites da experiência e, portanto, de oferecer uma visão da totalidade do ser e, mais ainda, de levar a cabo uma inferência metaempírica*. — Se se compreende a metafísica como ontologia em sentido lato, pode-se dizer que, na antigüidade, não houve pensadores antimetafísicos, pois todos aspiram a certa visão da totalidade do ser (incluídos, em certo sentido, alguns dos céticos, mesmo se esses chegam a um resultado negativo); cf. III, 398ss.; IV, 131-183, sobretudo pp. 169ss. — Se, por metafísica se compreende, num sentido estrito, a inferência metaempírica e a tentativa de transcender o mundo físico, podem ser chamados antimetafísicos: *a)* os sofistas, *b)* alguns socráticos menores, *c)* todas as filosofias da era helenística, *d)* alguns céticos, em particular os céticos empiristas. — Em todo caso, convém observar que a verdadeira mentalidade antimetafísica surge somente *depois da descoberta das ciências* e da conseqüente tentativa de aplicar a mentalidade científica à filosofia, como também com o *praxismo* marxiano e pós-marxiano.

### ANTINOMIA (αντινομία)

É um termo grego que significa *oposição entre duas leis*, e tornou-se técnico somente na idade moderna para indicar uma oposição estrutural. Para designar esse conceito, os antigos usavam os termos *aporia*, *oposição*, *contrariedade* e *contradição*.

### ANTIRRESE (αντιρρησις)

É o termo que designa a *técnica da confutação adotada pelos céticos*. O fim que tem em vista a *antirrhesis* é o de destruir os raciocínios dos dogmáticos (cf. verbete), tornando evidente a sua insustentabilidade e, em particular, demonstrando o “peso igual” dos raciocínios contraditórios com o fim de levar à *suspensão do juízo* (IV, 177). Sexto Empírico fez dela um uso muito amplo, empregando-a sistematicamente para invalidar todo o complexo das argumentações próprias dos três ramos tradicionais (lógica, física e ética) da filosofia (IV, 178).

### ANTROPOCENTRISMO

É a concepção segundo a qual o *homem* está, de alguma maneira, *no centro do universo*, e segundo a qual *todas as coisas que existem no mundo existem em função do homem*. Trata-se de uma concepção básica na mensagem bíblica, mas não no pensamento grego considerado no seu todo. Como exceção,

encontramo-la, ainda que não adequadamente formulada, em Sócrates (I, 291-292) e, de modo isolado, em Aristóteles, *Política*, A, 8, 1256 b 16ss.: “[...] as plantas existem em vista dos animais e os outros animais em vista do homem, os animais domésticos enquanto servem ao seu uso e nutrição, os selvagens, se não todos ao menos na maior parte, enquanto servem para fornecer alimento e para outros usos, como material para vestes e outros instrumentos. Se, pois, a natureza nada faz de inútil nem de imperfeito, é necessário que ela tenha produzido tais coisas em vista do homem”. — Finalmente, o antropocentrismo está presente no estoicismo, sobre o qual, cf. III, 322 — Porém a marca da filosofia grega permanece prevalentemente *cosmocêntrica* e, na última fase, *teocêntrica*. Com efeito, para a fundamentação do antropocentrismo é necessário supor a tese bíblica da criação e alguns corolários com ela estruturalmente conexos. A esse respeito, é bastante iluminadora uma afirmação de Platão: “O universo não existe para ti, mas tu para ele” (*Leis*, X, 903 c).

### ANTROPOFAGIA

A antropofagia, que consiste *em comer carne humana*, é admitida pelos cínicos pelas motivações das quais falamos em III, 29. Também os estóicos a admitem, por influência dos cínicos. Eis dois fragmentos particularmente eloqüentes (von Arnim, *S. V. F.*, III, frgs. 748 e 752): “[...] Com efeito, julgamos conveniente comer não somente os mortos, mas também as próprias carnes, se acontecesse que alguma parte do corpo fosse de nós separada”. No livro *Sobre a justiça*, diz Crisipo: “E se alguma parte do corpo boa como alimento se separa, não enterrá-la nem deitá-la fora, mas consumi-la, a fim de que torne a ser outra parte dos nossos membros” (748). “Mortos os genitores, é preciso usar o sistema mais simples de sepultura como se o corpo, à semelhança das unhas e dos cabelos, não tivesse para nós importância alguma, e nós não tivéssemos necessidade de semelhante atenção e cuidado. Por isso também, se as carnes são boas para se comer, nos alimentaremos delas como igualmente dos próprios membros: por exemplo, se um pé se separa, convém alimentar-se dele, e assim por diante. Se, porém, não são bons para alimento, ou se enterrarão numa sepultura, ou queimando-os se espalharão as cinzas ou, lançando-os fora, não daremos a eles nenhuma importância, como se fossem uma unha ou cabelos” (752).

### ANTROPOGONIA

Com esse termo, designa-se comumente *a explicação da origem do gênero humano em nível mitológico, ou seja, em nível prevalentemente imaginário* (assim como a teogonia é a explicação mitológica da origem dos Deuses, e a cosmogonia é a explicação mitológica da origem do cosmo). Vejam-se, por exemplo, a antropogonia órfica em I, Apêndice I, e a antropogonia hermética

do *Poimandres* em IV, 382ss. Nesse sentido, não podem ser consideradas antropogonias (ou o são apenas em parte) a origem platônica do homem no *Timeu* (cf. II, 144ss.) ou a narrada por Filo (IV, 257ss.), na medida em que buscam libertar-se do elemento imaginativo-poético.

## ANTROPOLOGIA

Com esse termo, designa-se comumente em filosofia a *doutrina destinada a explicar a natureza do homem*. Ela permanece estreitamente ligada, ao menos no domínio do pensamento antigo, seja aos problemas cosmológico-ontológicos, seja aos problemas metafísicos, seja aos gnosiológicos, e constitui a premissa necessária da ética. É claro que, em sentido lato, também grande parte da ética pode ser considerada antropologia, na medida em que a ética tem por objeto de estudo *o fim que, de direito, corresponde ao homem*, e os modos e meios necessários para alcançá-lo (ver Homem).

## ANTROPOMORFISMO

Com esse termo, designa-se *o tipo particular de representação que o homem tende a fazer de todas as coisas segundo a própria imagem e semelhança*. Uma das formas mais típicas do antropomorfismo é a que se manifesta no domínio teológico, especialmente na forma usada nos poemas de Homero e Hesíodo, nos quais a atribuição aos Deuses de figuras, costumes, atividades e atributos humanos assume modos que se tornaram paradigmas. — Uma tentativa de desantropomorfizar a concepção do Divino tem lugar já a partir do primeiro filósofo, ou seja, de Tales. Tal tentativa aparece como tema em Xenófanes, que denuncia esse erro com surpreendente clareza (I, 98ss.). — Os filósofos posteriores, seja da era clássica, seja da era helenística, desenvolvem concordemente essa crítica, com exceção de Epicuro e dos seguidores da filosofia do Jardim, que voltam a conceber os Deuses como uma espécie de *homens ampliados* (III, 195ss.). — A filosofia posterior, ao contrário, não segue Epicuro, mas elabora um conceito de Deus ainda mais radicalmente desantropomorfizado, não somente com Filo, que se inspira na Bíblia (IV, 238ss.), mas também com todas as correntes de pensamento da era imperial decorrentes do platonismo, particularmente com Plotino e o neoplatonismo (cf. IV, *passim*). A concepção do Absoluto como *infinito, indeterminável e inefável* representa, num certo sentido, o momento culminante dessa tendência.

## APATIA (απαθεια)

O termo significa *impassibilidade*, no sentido de *ausência de paixão* e constitui, com diversos matizes, *o ideal moral dos estóicos, dos cínicos, dos megáricos mais radicais, e de Pirro, ou seja, de quase toda a filosofia da era helenística*. — a) Para os estóicos, designa a radical eliminação das paixões,

entendidas como males da alma, das quais depende a sua infelicidade. As paixões podem ser erradicadas da alma porque coincidem com juízos errados ou porque são conseqüência dos mesmos. O juízo reto — e, portanto, o conhecimento — elimina as paixões e torna feliz o homem (III, 357ss.). — Para os cínicos, a apatia se reveste do significado da *indiferença em face de todas as coisas que são apreciadas pelos homens* (III, 31ss.). — c) Para o megárico Estílpon, a apatia tem o significado de *capacidade de não sentir nem mesmo as necessidades*, e se funda sobre a matriz eleática da sua ontologia (III, 65ss.). — Em Pirro, a apatia assume a significação mais radical de *total insensibilidade (ne sentire quidem)*, estado que se alcança “despojando completamente o homem” (III, 412ss.). (Observe-se que à apatia alguns acadêmicos, os peripatéticos e mesmo os últimos cétricos contrapõem a *metriopatia*; cf. verbete). — A imagem do sábio que pode ser feliz mesmo entre os mais atrozes tormentos (por exemplo, no touro ardente de Fálaris), simboliza substancialmente esse *ideal da apatia, um dos sinais que contradistinguem, como foi observado, a filosofia da era helenística*. (Note-se, porém, que em geral, mesmo na era clássica, os filósofos gregos consideraram as paixões e as emoções de modo predominantemente negativo, em razão do intelectualismo que marcou a ética de Sócrates, e posteriormente tornou-se uma constante.)

### APEIRON (ἄπειρον)

O termo significa *infinito, ilimitado, indefinido, indeterminado*, ou seja, *não-finito no sentido da quantidade e também indeterminado no sentido da qualidade*. O conceito de *apeiron* desempenha um papel importante em vários níveis na ontologia e na metafísica gregas mesmo se, entendido no modo indicado, esse papel seja predominantemente negativo. Somente muito tarde a especulação filosófica conquista um *conceito de infinito positivo, ou seja, de infinito como potência e força inexaurível*. 1) No domínio dos físicos, já Anaximandro qualifica como *apeiron* o primeiro princípio, justamente nos dois sentidos de indeterminado e de ilimitado (I, 52ss.). — Também Anaxímenes caracteriza como *infinito* o seu princípio, mas o concebe como ar e, portanto, mantém no infinito sobretudo a conotação de ilimitado (I, 59ss.). — Corrigindo Parmênides, que proclamara a perfeição e o caráter absoluto do *finito*, Melisso demonstra a necessidade de entender o Ser-Uno-Todo como infinito (I, 125ss.). — Também infinita é a Inteligência de Anaxágoras (I, 147ss.). — Ao menos numericamente, infinitos são os átomos de Leucipo e Demócrito (I, 151-159). 2) Nos pitagóricos, o *apeiron* é, justamente com seu oposto, o limite (*peras*), *um constitutivo do número*, que nasce justamente em razão da determinação do ilimitado por parte do limite (I, 81ss.). 3) Em Platão, o conceito de *apeiron* é considerado sobretudo no *Filebo*: *apeiron* e *peras* são

constitutivos não só dos Números, mas de todas as coisas e, assim, toda a realidade é um “misto” de *apeiron* e *peras* (II, 118ss.). Veja-se também o papel do *apeiron* nas “doutrinas não-escritas” de Platão, das quais falamos em II, 121ss. Com Platão, *apeiron* torna-se o caráter do elemento material, seja da *matéria inteligível* que é, justamente, uma realidade inteligível indeterminada (ver Díade), seja da *chora* que é uma realidade sensível indeterminada. 4) O conceito de infinito recebe uma exata conceituação na *Física* de Aristóteles, na qual o Estagirita (referindo-se exclusivamente à realidade corpórea) nega que possa haver um *infinito em ato* — isto é, uma realidade corpórea infinita — e admite somente a possibilidade de um infinito *em potência* (II, 383ss.). 5) Nos epicuristas prevalece sobretudo o conceito de infinitude do espaço, dos átomos e dos mundos (III, 171ss.; 175; 183ss.). 6) Nos estoicos, o mundo é finito, ao passo que é infinito o vácuo circundante e, portanto, é infinito o universo, que é o conjunto do mundo e do vácuo circundante (cf. III, 322). 7) Em Plotino, o *apeiron* recebe uma conotação positiva, indicando a potência inexaurível e a riqueza do Uno (IV, 445ss.) 8) Finalmente, deve-se assinalar a retomada da concepção platônica do *Filebo* por parte de Proclo, que faz do ilimitado um dos dois elementos constitutivos de toda a realidade, com a assim chamada lei do ternário, segundo a qual todas as realidades são constituídas pelo *apeiron* e pelo *peras* e são, portanto, um *misto* desses dois elementos (IV, 588ss.) — Sobre esse tema, cf. o volume já clássico, de R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florença, 1956.

### APOCATÁSTASE (αποκαταστασις)

O termo significa *reconstituição* ou *restabelecimento*. Em sentido técnico, designa a doutrina segundo a qual, nos diversos ciclos cósmicos, *tudo torna a reconstituir-se ciclicamente, restabelecendo-se nos mesmos estados precedentes* (cf. Von Arnim, *S. V. F.*, II, frgs. 623-632). Ver, em particular, o fragmento de Nemésio que citamos em III, 323-324.

### APODÍTICO (αποδεικτιχος)

O termo significa *demonstrativo*, de *apodeixis*, que quer dizer demonstração (cf. verbete).

### APOFÂNTICO (αποφαντιχος λογος)

Aristóteles assim denomina *o discurso que afirma ou nega algo de alguma coisa*. O discurso apofântico é, pois, o discurso ao qual se vinculam o verdadeiro e o falso. (Invocação, prece, ameaça não são constituídos de juízos apofânticos.) O discurso apofântico é objeto da lógica (os outros tipos de discurso constituem objeto de outros tipos de investigação, como a retórica, a poética etc.). (II, 456).

### APÓFASE, APOFÁTICO (αποφασίς, αποφατικός)

1) *Apófase é a negação; apofático é o juízo negativo*, o qual separa o predicado de um sujeito (II, 456). — 2) Foi chamada teologia apofática ou negativa *a teologia que, pondo Deus como absolutamente transcendente, considera-o, em consequência, incognoscível e inefável* (cf. Incognoscível e Inefável). Segundo esse tipo de teologia, de Deus se pode dizer mais o que não é do que o que é. Portanto, a Deus devem ser negados todos os atributos que pertencem ao que é produzido por Ele e depende Dele. A teologia negativa tem as suas origens em Filo, o Hebreu (IV, 198ss.) e em parte também no médio-platonismo e no neopitagorismo, ao passo que seu desenvolvimento sistemático foi levado a cabo sobretudo pelo neoplatonismo.

### ÁPOIOS (ἀποίος)

Significa *sem qualidade*. 1) Nos estoícos, indica uma característica peculiar da matéria (III, 301) que é *substância sem qualidade (ápoios ousia)* não enquanto ela subsista absolutamente despojada de qualidade, mas enquanto pode possuí-las todas (cf. Von Arnim, *S. V. F.*, I, fr. 85; II, frgs. 300; 301; 318). 2) Em Filo de Alexandria, é uma nota da natureza divina que significa a absoluta transcendência de Deus com respeito a todas as possíveis determinações qualitativas (IV, 241s.).

### APOLITISMO

Consiste em *não sentir-se ou não julgar-se cidadão de nenhum Estado particular*. É, por assim dizer, o aspecto negativo do cosmopolitismo, cujos germes já estão presentes em alguns sofistas (I, 196ss.) e em alguns socráticos menores (I, 354s.), mas que encontra sua expressão plena, com manifestações exasperadas, sobretudo no cinismo (III, 32; cf. Cosmopolitismo).

### APONIA (ἀπονία)

Significa *ausência de dor e de pena, o não-sofrer no corpo e na alma*. No contexto do pensamento epicurista, a *aponia* coincide com o *prazer catatemático*, ou seja, com o prazer em repouso, que se opõe ao prazer em movimento, ao qual estão sempre ligadas a perturbação e, portanto, a dor. Assim, a *aponia* se identifica, para Epicuro, com o máximo do prazer, como mostramos em III, 210.

APORIA, cf. Dúvida.

### A POSTERIORI

Designa *o que é dependente da experiência* e que, portanto, é posterior a ela. É o contrário de *a priori* (cf. *verbete*).

## APARÊNCIA

Com esse termo podem ser traduzidos numerosos termos gregos, de *δοχειν* a *δοξα*, de *φαίνεσθαι* a *φαινόμενον*. A própria *εἰχασία* platônica pode ter essa acepção. Simplificando uma problemática complexa, pode-se dizer que, na filosofia grega, estão presentes três avaliações possíveis das aparências, vale dizer, todas as que são possíveis: 1) as aparências estendem um véu sobre o ser e o verdadeiro; 2) as aparências são um desvelar-se (ainda que parcial) do ser e do verdadeiro; 3) as aparências absorvem inteiramente em si o ser. 1) A primeira posição, embora formulada de maneiras diversas, é própria *a)* dos pré-socráticos e *b)* de Platão e da tradição platônica. — *a)* No âmbito dos pré-socráticos, o contraste entre aparecer e ser alcança a ponta extrema do eleatismo (cf. I, 107ss.; 128ss.). — *b)* Platão não somente confirma, mas leva às últimas conseqüências o discurso eleático: cf. sobretudo *Fédon* 99 d ss.; e também o que dizemos em II, 161ss. Toda a tradição platônica alinha-se com a posição do mestre (cf. IV, *passim*). 2) A segunda posição é típica de *a)* Aristóteles e seus seguidores e, *b)* numa outra forma, dos epicuristas. — *a)* Na verdade, também em Aristóteles se encontra a contraposição fenômeno-realidade; mas se encontra igualmente, e é predominante, a convicção de que o fenômeno não está em contraste com o verdadeiro e que, portanto, a especulação filosófica não deva ser propriamente uma subversão do aparecer mas, antes, uma justificação do mesmo (cf. *Metafísica*, A 5, 986 b 31; Λ, *passim*). *b)* Epicuro constitui, talvez, o exemplo mais acabado a ilustrar essa posição, como mostra a sua teoria da sensação (ver III, 156ss.). 3) A terceira posição é própria, ao menos segundo as interpretações mais recentes, do ceticismo pirrônico. Ver, a esse propósito, o verbete Fenômeno.

## APETITE, APETIÇÃO (ορεξις)

Segundo Aristóteles, é a *causa do movimento nos animais*. Eis uma página paradigmática a esse respeito, tirada do tratado *Sobre a Alma*, Γ, 10, 433 a 9 ss.: “É claro, de qualquer modo, que os princípios do movimento são dois, o *apetite* e o *intelecto*, desde que consideremos a imaginação como uma espécie de intelectão — com efeito, muitos homens, abandonada a ciência, seguem as imaginações e nos outros animais não há intelectão nem raciocínio, mas apenas imaginação. Ambos, portanto, podem produzir o movimento local, o intelecto e o apetite: o intelecto, a saber, o que raciocina em vista de um fim e é, portanto, intelecto prático: em razão do fim, ele é diferente do intelecto teórico. Por sua vez, o apetite tem sempre em vista um fim porque aquilo do qual se tem apetite é, justamente por isso, princípio do intelecto prático e o que vem por último é o princípio da ação. Por conseguinte, parece razoável supor esses dois como princípios do movimento, apetite e pensamento prático, já que o apetecível move e a razão move na medida em que o seu princípio é o apetecível. Também a imaginação quando move não move sem o apetite. Portanto, o



motor primeiro é um só, a faculdade apetitiva: se fossem dois a mover, intelecto e apetite, moveriam em virtude de uma característica: ora, como se vê, o intelecto não move sem o apetite (na verdade, a volição é uma forma de apetite, e quando nos movemos seguindo um raciocínio, movemo-nos também seguindo a volição). O apetite move também contra o raciocínio, porque o *desejo* é uma espécie de *apetite*. O intelecto é sempre reto; ao invés, o apetite e a imaginação podem ser retos e não-retos. Portanto, o que move é sempre o apetecível, mas esse pode ser um bem real ou um bem aparente, não porém um bem qualquer, mas sempre um bem. Bem prático é aquele que admite ser também de outro modo. E, pois, evidente, que a mencionada faculdade da alma denominada apetite é a que produz o movimento”.

APREENSÃO, cf. Cataléptica, representação.

#### A PRIORI

Significa *independente da experiência*. Seu contrário é o *a posteriori*. Na sua acepção técnica, esses termos estão ligados sobretudo à problemática kantiana. A chamada “escola de Marburgo”, interpretando Platão num sentido neokantiano, atribuiu-lhe a primeira descoberta ocidental do *a priori*. A nosso ver, pode-se atribuir, sem dúvida, essa descoberta a Platão, mas não num sentido kantiano ou neokantiano. A anamnese platônica designa, com efeito, *uma visão originária das Idéias independentemente da experiência sensível*. Trata-se, porém de uma visão que não se reduz a simples estrutura do pensamento (como no kantismo), uma vez que é *visão do objeto absoluto*, constitutiva da própria natureza da alma (II, 161ss.; cf. Anamnese).

#### APROCESSUALIDADE

É uma das notas mais típicas do ser eleático, *que exclui qualquer forma de fluidez, inclusive a do tempo*. O ser eleático é absolutamente imóvel. Cf. I, 108ss.; 118ss.; 125ss.

#### AQUILES, Argumento de,

É um dos argumentos com os quais Zenão de Eléia nega a realidade do movimento (I, 119-120).

#### AR (αἴρ)

É o princípio de todas as coisas segundo Anaxímenes (I, 59ss.), Diógenes de Apolônia (I, 167) e Arquélau de Atenas (I, 170). — Segundo Empédocles, é uma das quatro “raízes” (I, 134). — Segundo Aristóteles, é um dos quatro elementos (II, 384). — O ar, como elemento que está entre o céu e a terra é considerado, pelos estóicos e outros pensadores, sede das almas depois da morte, e dos Demônios (cf., por ex., Possidônio, III, 383).

ARBÍTRIO, Livre, cf. Liberdade.

### ARÇHÉ (αρχή)

Termo introduzido já, talvez, por Anaximandro para designar o Princípio, ou seja, a realidade primeira e última das coisas. Para as múltiplas determinações conceptuais da *arché* (começo, o que tudo governa e dirige, aquilo do qual tudo deriva e no qual tudo se resolve) e para as suas determinações históricas, cf. I, 49ss.; 52ss.; 59ss.; 67ss.; 79ss. e, em geral, toda a exposição sobre os físicos pré-socráticos.

### ARETÉ (αρετή)

É este um termo, entre os que designam um daqueles conceitos genuinamente gregos, bastante difícil de recuperar para o leitor moderno nos seus matizes originais. A tradução mais comum é *virtude*. No entanto, a *areté* grega pouco tem a ver com a *virtude* da qual falam a doutrina cristã, as éticas medievais e grande parte das éticas modernas. A melhor definição do significado grego de *areté* é talvez a que se pode inferir dos diálogos platônicos, dos quais Aristóteles a recebe. Na *República* (I, 335 b ss.; 353 b ss.), Platão explica que cada coisa possui *uma atividade específica própria*, a saber, uma atividade que somente ela (ou então ela melhor do que todas as outras) pode exercer; por exemplo, a faca tem a propriedade de cortar, o cavalo a de correr, o olho a de ver, o ouvido a de ouvir, e assim por diante. Ora, *a virtude é aquilo pelo qual cada coisa desempenha da melhor maneira a atividade que lhe é peculiar*. Existe, pois, uma virtude da faca (que é a de cortar bem), do cavalo (que é a de correr bem), do olho (que é a de ver bem), do ouvido (que é a de ouvir bem). A virtude do homem não é, pois, senão um caso particular (se se quiser, privilegiado) da virtude que todas as coisas possuem. *O homem é virtuoso quando desempenha bem e convenientemente a atividade que lhe é peculiar, isto é, a sua racionalidade* (cf. também Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, A, 7, 1097 b 22 ss., e o texto citado em II, 406ss.). — Essa concepção já está formulada na filosofia dos sofistas, na qual a virtude coincide com a *habilidade racional* tal como se exerce, por exemplo, em Protágoras na técnica antilógica (I, 203ss.), ou em Górgias na retórica, ou seja, na habilidade em saber persuadir (I, 217ss.). — Mas a sua expressão mais notável encontra-se em Sócrates, com a célebre identificação da *areté* com a *ciência*: *o homem, para Sócrates, é a sua alma e o que permite à alma ser tal qual lhe convém que seja é justamente o saber* (I, 266ss.). Esta proposição básica do intelectualismo ético (cf. verbete) socrático condiciona toda a história da ética grega. Igualmente a tese socrática de que *a virtude específica do homem é a virtude da alma* configura indelével aquisição da filosofia antiga. — Em Platão, a tripartição da alma traz consigo uma primeira sistematização da virtude; à atividade perfeita que é peculiar de cada uma das partes da alma

(concupiscível, irascível, racional) corresponde uma virtude específica (temperança, fortaleza, sabedoria), e mais uma quarta virtude que é como que a harmonia das precedentes: a justiça (II, 247ss.). — Aristóteles traz aprofundamentos ulteriores a essa doutrina, embora partindo dos mesmos pressupostos. A alma vegetativa tem sua virtude (seu bom funcionamento), mas essa não é específica do homem, pois tal alma é comum a todos os viventes. Também a alma sensível tem a sua virtude que, no caso específico do homem, consiste em submeter-se convenientemente à razão que lhe impõe a medida e o *justo meio* (virtudes éticas). Temos finalmente a virtude da alma racional: a virtude racional ou teórica (II, 413ss.). — Também no contexto dos sistemas da era helenística a virtude permanece ligada estruturalmente ao conhecimento (III, 219ss.; 341ss.). Em particular, deve-se notar que, para os estóicos, a virtude coincide com o *logos* harmonizado de modo perfeito, com a ação perfeita ou *katóρθoma* (III, 346ss.). — Finalmente, na especulação neoplatônica, a doutrina das virtudes sofre notáveis amplificações, começando já com Plotino (IV, 514ss.). Porfírio distingue quatro níveis de virtude, culminando nas virtudes do Espírito (IV, 549ss.), e os últimos neoplatônicos falam de uma virtude teúrgica que é o ápice da hierarquia das virtudes (IV, 590s.). Mas essa virtude corre o risco de ser a negação do antigo racionalismo dos gregos (cf. Teurgia).

ARGUMENTAÇÃO, cf. Confutação, Dialética, Silogismo.

ARISTOCRACIA, cf. Governo, formas de.

## ARISTOTELISMO

Pode-se falar de duas fases bem distintas do aristotelismo na antiguidade:

1) a primeira coincide com a história da escola de Aristóteles propriamente dita, ou seja, com a escola do Perípato: 2) a outra com a recuperação da filosofia do Estagirita por parte dos neoplatônicos, depois do desaparecimento dos peripatéticos. 1) A história do Perípato é muito menos variada do que a da Academia. Já com Teofrasto, primeiro sucessor de Aristóteles, predomina um interesse científico que, com Estraton, torna-se um verdadeiro materialismo (III, 111ss.). Além disso, por disposição testamentária de Teofrasto, os escritos de Aristóteles e Teofrasto foram herdados por Neleu de Esquépsis, que os transportou para a Ásia, deixando assim a escola privada do seu mais precioso patrimônio (IV, 12ss.). No ano de 86 a. C., o Perípato foi saqueado por Silas (cf. IV, 14, nota 5). Os escritos aristotélicos, depois de uma longa odisséia (por nós narrada em IV, 12ss.), vêm finalmente à luz, publicados de modo sistemático por obra de Andrônico, na vintena subsequente à morte de Cícero. Nos primeiros dois séculos da era cristã, o aristotelismo renasce e se difunde sobretudo como trabalho de comentário aos livros esotéricos, que culmina

com o repensamento (embora parcial) de Alexandre de Afrodísia (IV, 34ss.). 2) Com o advento do neoplatonismo, a partir do século III d. C., o aristotelismo desaparece como escola autônoma, mas já a partir de Porfírio e sobretudo com Jâmblico e os neoplatônicos das escolas de Atenas e Alexandria, *renasce como propedeútica ao platonismo*, e os escritos do Estagirita são considerados como uma espécie de “pequenos mistérios”, que têm como finalidade introduzir nos “grandes mistérios” de Platão. Os comentários que chegaram até nós são enumerados na parte II. Ver aí, no verbete Peripatéticos, o catálogo dos peripatéticos mais conhecidos e o dos escolarcas.

ARITMÉTICA, cf. Matemática.

### ARITMOLOGIA

Com esse termo alguns estudiosos modernos designam *o complexo de deduções (estendendo-se amplamente pelo imaginário) acerca das propriedades ocultas dos números e as relações desses com a Divindade, que é cultivado pelos pitagóricos e neopitagóricos* (I, 79; IV, 347ss.). Para melhor explicar a característica não-científica ou para-científica da aritmologia, poderemos dizer que ela está para a aritmética como a astrologia está para a astronomia e a alquimia está para a química. É um sinônimo de aritmosofia.

ARITMOSOFIA, cf. Aritmologia.

### ARRACIONAL (αλογος)

Arracional ou alógico significa *algo privado de razão e de racionalidade*. Arracionais são, portanto, as forças da alma que não podem ser reduzidas à razão e que, de alguma maneira, se contrapõem a ela. A esse respeito servem de paradigma as análises platônicas sobre as duas partes inferiores da alma (II, 249ss.). Arracionais são os instintos, os impulsos e as paixões. Os estóicos consideravam as paixões um erro de juízo ou a consequência de tal erro (III, 357ss.). Em geral, quase todo o pensamento grego (tanto o arcaico como o clássico e o helenístico) constitui *uma tentativa contínua de reduzir o arracional ao racional ou, em todo caso, de submeter inteiramente ao controle do Logos o que é alógico*. A valorização da “divina mania” do Eros por parte de Platão não é senão a exceção que confirma a regra. — Somente na era imperial o arracional invade a filosofia, e algumas correntes do neoplatonismo tardio acabam mesmo por apontar nas práticas teúrgicas, de caráter mágico e, portanto, totalmente arracional, a coroa da filosofia, e na virtude teúrgica a virtude mais alta. O êxtase plotiniano é igualmente entendido como algo de arracional, na medida em que é uma *unio mystica* com o Absoluto, realizando-se numa forma de experiência espiritual que transcende a razão (IV, 522ss.). — A esse respeito deve-se mencionar ainda a posição de Filo que, com a valorização da fé (mais

do que com a sua doutrina do êxtase), introduz uma problemática destinada a introduzir a ruptura no racionalismo grego anterior (IV, 261ss.). — Sobre a presença do irracional nos gregos veja-se o volume muito estimulante, mesmo se frequentemente unilateral, de E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951: tr. it. de V. Vacca de Bosis, Florença, 1959.

ARTE, cf. Techné.

ASCESE, cf. Askesis.

### ASKESIS (ασκησις)

Propriamente, significa *exercício*. Trata-se de um conceito fundamental sobretudo no cinismo e nos pensadores influenciados pelo cinismo. Para os cínicos, o exercício consiste *numa prática de vida apta a adaptar seja o corpo seja a alma às fadigas impostas pela natureza*. É, portanto, o fundamento da virtude e da possibilidade de alcançar a felicidade (III, 29ss.). — Desta sorte, também no neo-estóico Musônio Rufo, que sofreu profundamente a influência cínica, o exercício é a essência da virtude (IV, 85ss.).

ASOMATOS, cf. Incorpóreo.

### ASSENTIMENTO (συγκαταθεσις, *adsensio*)

Segundo os estóicos, exprime uma atividade própria da parte hegemônica da alma e consiste na *adesão que a alma humana dá (ou então nega) às representações sensíveis providas dos objetos*. Desse assentimento nascem a apreensão ou compreensão dos objetos e a representação compreensiva ou cataléptica (cf. Representação, cataléptica). Os estóicos acentuam a “liberdade de assentimento”; mas, em última análise, essa liberdade mostra-se bastante problemática, enquanto reduz-se simplesmente em poder dizer sim à evidência e dizer não à não-evidência, como demonstramos em III, 277ss. Para um aprofundamento do conceito, cf. M. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 176ss.

### ASSIMILAÇÃO A DEUS (ομοιωσις τω θεω)

É o ideal moral no qual culmina a ética platônica e do qual discorremos em II, 205ss.; 257ss. Esse ideal é retomado posteriormente pelos médio-platônicos, em polémica com a concepção imanentista da era helenística (IV, 278; 310ss.), e tornou-se um mínimo denominador comum da maior parte das filosofias da era imperial: do neo-estoicismo (IV, 65ss.; 88ss.; 115ss.), ao neopitagorismo (IV, 353ss.), do neo-aristotelismo (IV, 42ss.) ao neoplatonismo (IV, 495ss.; 522ss.; cf. Mística, misticismo).

### ASTROLOGIA (αστρολογία)

É a *doutrina paracientífica, fundada na crença na influência dos astros e dos seus movimentos sobre o homem, seu caráter e destino*. Nasceu entre os

caldeus e obteve larga difusão, sobretudo por causa da prática dos horóscopos, que é um momento essencial da astrologia. Os filósofos gregos foram levados a desenvolver de preferência a componente científica da astrologia, criando a astronomia (I, 17ss.). — Não obstante, os estóicos acreditaram poder dar um fundamento científico à astrologia na sua significação acima descrita, apoiando-se no conceito de *Heimarmene* e, sobretudo, no conceito de *simpatia* universal. No âmbito da escola estóica, somente Panécio (III, 368) se opôs a tal doutrina. As críticas mais cerradas provieram, porém da Academia cética de Carnéades (cf. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 354, nota 30), e sobretudo de Sexto Empírico, que dedica todo um livro à refutação da astrologia. Ele considera a crença na astrologia um verdadeiro ultraje à humanidade, “elevando, para nosso dano, um amontoado de superstições, e levando a não fazer nada segundo a reta razão” (*Contra os Matemáticos*, V, 2). A astrologia se difundiu largamente na antigüidade tardia.

### ASTRONOMIA (αστρονομία)

Aristóteles diz na *Metafísica*, Λ 8, 1073 e ss., que a astronomia é a ciência mais afim à filosofia primeira (à metafísica) porque indaga sobre entes que são sensíveis, mas eternos, assim como eternos são os objetos da metafísica. O objeto da astronomia é o mundo físico supralunar, ou seja, os céus e tudo o que faz parte dos céus que, para Aristóteles, são constituídos pelo éter incorruptível (cf. verbete; cf. também o final de Λ 8). Já em Platão, em particular nas *Leis*, a astronomia aproxima-se da metafísica. Cf. igualmente *Epinomis*, *passim*.

ASSUNÇÃO, cf. Postulado.

### ATARAXÍA (αταραξία, *tranquilitas animi, securitas*)

Designa a atitude de *tranquilidade da alma*, e de *imperturbabilidade* que caracteriza o sábio, segundo a maior parte das escolas da era helenística. Porém, as diversas escolas dão a esse conceito matizes próprios. — a) Para os epicuristas, a *ataraxía* coincide sobretudo com o *prazer catastemático* e com a *aponia* ou ausência de dor (III, 210ss.). — b) Para os pensadores seguidores da mensagem estóica ou por ela influenciados, a *ataraxía* coincide com a *apatia*, no sentido de ausência de paixões (deve-se notar que o termo *ataraxía* é usado pelos estóicos apenas num segundo momento, mas certamente antes de Cícero) — c) Para Pirro, a *ataraxía* consiste no *ne sentire quidem* (III, 412ss.). — d) Para muitos acadêmicos, peripatéticos e para os últimos cétricos, a *ataraxía* se alcança por meio da *metriopatia* (cf. verbete) ou *moderação das paixões* e com ela coincide.

### ATEÍSMO (αθεοτης, αθεος)

Pode-se entender (e, de fato, se entendeu) o termo ateísmo em muitas acepções: 1) como *absoluta negação da existência de Deus e do divino*,

entendida essa de qualquer maneira; 2) como *concepção inadequada e errada de Deus e do Divino*; 3) como um *não querer pronunciar-se sobre a existência de Deus*; 4) como *indiferença com respeito a Deus* (ou seja, viver como se Deus não existisse). Dessas acepções que, internamente, são suscetíveis de numerosas subdivisões ulteriores, somente a primeira, segundo nos parece, é rigorosa do ponto de vista especulativo: com efeito, com base na segunda definição, qualquer um poderia acusar de ateísmo quem não adota a sua idéia de Deus. A *terceira posição é agnosticismo* e não ateísmo, ao passo que a quarta leva a questão do plano teórico para o prático, que não nos interessa para a presente explicação. Se levarmos em conta a primeira acepção, podemos dizer que o ateísmo foi muito raro entre os filósofos gregos. Ateus são alguns dos sofistas. Talvez o tenha sido Górgias em razão do seu niilismo ontológico; em certa medida também foi ateu Pródico pelas razões que explicamos em I, 226ss. Decididamente ateu foi Crítias como mostram os textos que referimos em I, 236ss. Entre os ateus deve-se contar igualmente Diágoras de Melo que, no entanto, foi mais poeta que filósofo, e não fundamentou teoricamente a sua posição. Já o cirenaísmo desembocou no ateísmo com Teodoro, justamente denominado o Ateu (III, 54). Quanto a Evêmero de Messina, cf. verbete Evemerismo. Alguns pensadores que a tradição considerou ateus, na realidade não o são ou podem ser ditos tais apenas se dermos ao termo uma acepção imprópria. Por exemplo, Protágoras foi mais propriamente agnóstico do que ateu (I, 208ss.). Alguns naturalistas foram considerados ateus (Anaxágoras, Diógenes de Apolônia) em razão das suas idéias contrárias à religião pública; do mesmo modo Sócrates. O próprio Platão (*Leis*, X, *passim*) considera ateus os naturalistas, partindo dos pressupostos do seu idealismo. Epicuro e os epicuristas foram considerados ateus porque sustentavam que os Deuses não se ocupavam do mundo e dos homens; mas veja-se o que a propósito dizemos em III, 195ss. e IV, 58. Os próprios céticos, ao menos alguns deles, fazem freqüentemente afirmações que soam em sentido antiatístico (ver III, 405ss.). Sobre o ateísmo cf. também o que dizem Filo (IV, 238) e Salústio Neoplatônico (IV, 573).

## ATEMPORALIDADE

É a concepção determinada da eternidade na qual *o tempo é totalmente negado e considerado como contraído no instante presente*, e que se encontra pela primeira vez em Parmênides (I, 109ss.). Essa concepção foi retomada por Platão que, apoiando-se nos resultados da sua “segunda navegação”, a referiu ao ser inteligível. Mas, enquanto a concepção atemporal do ser própria do eleatismo é *negação do tempo*, a concepção de Platão se apresenta como capaz de justificar também a temporalidade, que se configura como *imagem móvel da eternidade imóvel* (II, 146ss.). O atemporal torna-se, de tal maneira, a dimensão da transcendência; a temporalidade, a dimensão do sensível.

## ATOMISMO

Na filosofia antiga, é a *doutrina ontológica segundo a qual toda a realidade, sem exceção, é ou deriva dos átomos* (cf. verbete). Há duas versões dessa teoria: a de Leucipo e Demócrito e a epicurista. Sobre a diversidade das formulações, cf. I, 151ss.; e III, 170ss.; 174ss.; 180ss. — Para a influência do atomismo sobre o peripatético Estraton, cf. III, 130ss. — Para o catálogo dos expoentes do atomismo antigo e helenístico, cf. Parte II, verbetes atomistas e epicuristas.

## ÁTOMO (το ατομον)

O conceito de átomo é uma das criações mais significativas da filosofia pré-socrática, em particular de Leucipo e Demócrito. O antecedente desse conceito foi apontado na concepção aritmo-geométrica dos números pitagóricos, em particular do Uno que respira o vazio infinito (I, 84ss.); mas o antecedente teórico mais significativo é o conceito do Uno de Melisso (cf. I, 126), juntamente com a complexa temática eleática, da qual o atomismo representa talvez a mais notável das tentativas de superação (I, 151ss.). Com efeito, justamente o conceito de átomo como realidade *in-divisível* supõe a negação eleática do nada: pois a divisibilidade infinita implicaria, no limite, a passagem ao nada (o que é absurdo), donde a necessidade estrutural de pôr limite à divisibilidade. Sobre as características dos átomos dos abderitas (que são forma, ordem e posição), cf. I, 154ss. — Sobre as características do átomo na reelaboração epicurista da doutrina (que são forma, grandeza e peso), cf. III, 173ss. — Sobre o número infinito dos átomos e sobre as diferenças entre a concepção dos abderitas e a de Epicuro cf. I, 149s. e III, 174ss.; 176ss. — Sobre os movimentos dos átomos, cf. I, 156ss.; III, 180ss. — Para a reforma epicurista do *clinamen*, cf. Declinação, tendo presente que o *clinamen* modifica estruturalmente a concepção originária dos abderitas.

ATIVIDADE, cf. Enérgheia.

ATO, cf. Enérgheia.

## ATRIBUTO (τα υπαρχοντα, *attributum*)

É o que está inerente a um objeto de maneira não fortuita e, portanto, enquanto tal se predica desse objeto. Para Aristóteles, o atributo é um dos significados do acidente; o significado do acidente que não exprime algo meramente fortuito, mas algo que con-segue, sendo inerente à coisa em virtude da sua própria essência. Eis a definição aristotélica: “Acidente se diz também num outro sentido. Tais são todos os atributos que pertencem a uma coisa de per si, mas que não entram na própria substância da coisa. Por exemplo, acidente nesse sentido é a propriedade de um triângulo de ter a soma dos



ângulos igual a dois retos. Os acidentes desse tipo podem ser eternos [...]” *Metafísica*, Δ, 30, 1025 a 30 ss.). (Junto a esse significado específico de atributo pode haver outros dois, por analogia: *a*) o de *atributo essencial*, isto é, que exprime uma parte da essência da coisa; *b*) o de *atributo accidental*, que exprime o acidente no seu sentido propriamente tal. Trata-se, pois, de dois significados impróprios.)

### ATYPHIA (ατυφία)

Significa *ausência de ilusões* e, em particular, das falácias que provêm do viver em sociedade. Foi propugnada eficazmente por Antístenes (I, 340).

### AUMENTO (αυξησις)

É, para Aristóteles, uma das formas que assume a mudança quando se refere à categoria de quantidade.

### AUTARQUIA (αυταρχεία)

Significa *auto-suficiência, autonomia*. — *a*) Em Hípias, o termo designa a *capacidade de fazer por si mesmo tudo o que é necessário à vida* (I, 228ss.). *b*) Em Sócrates, assume a dupla significação de *autonomia da virtude* e, portanto, do *homem virtuoso*. A virtude é autárquica porque basta, por si mesma, para alcançar a felicidade, e o sábio, conseqüentemente, é autárquico (I, 227ss.). — *c*) Os cínicos e, em particular, Antístenes e Diógenes, radicalizam o conceito e o levam às suas conseqüências extremas (I, 336ss.; III, 31ss.). — *d*) O ideal da autarquia inspira toda a filosofia helenística em geral: quem segue a natureza — diz Epicuro — alcança a autarquia (III, 213ss.). Da mesma maneira, a autarquia é característica peculiar da virtude para os estoicos, porque é fim a si mesma (III, 340ss.).

### AUTOCONSCIÊNCIA

Em acepção moderna, é o termo que designa a *consciência que o absoluto tem de si mesmo*, e não tem um correspondente exato em grego. Apenas aproximativamente se pode indicar um antecedente no “pensamento do pensamento” aristotélico (II, 368ss.) e, posteriormente, na retomada dessa concepção pelos médio-platônicos. Mas talvez o Uno plotiniano, não obstante as aparências, enquanto não é consciência mas *metaconsciência* (IV, 447s.) e “em si mesmo absoluto” (IV, 449ss.) antecipa ainda melhor, justamente num nível de absolutidade, tal concepção. Cf. verbete Consciência.

### AUTODOMÍNIO, cf. Enkrátēia.

### AUTOGERADOR (αυτογενεθλος)

Nos *Oráculos caldaicos*, é a nota característica do Pai, o Intelecto paterno, que é definido justamente como “nascido de si mesmo” (IV, 391).

AUTONOMIA, cf. Autarquia.

AUTOPRODUTOR (Atividade autoprodutora)

Assim pode ser definido o Uno plotiniano, tal qual é apresentado no oitavo tratado da VI *Enéada*. Mais ainda, Plotino fala mesmo de livre atividade autoprodutora. Vejam-se os textos citados em IV, 449ss.

AUTÓPSIA (αυτοψια)

Literalmente, significa *olhar com os próprios olhos*. Na terminologia da medicina empírica, significa a técnica particular de observação do caso patológico, que deve ser estendida aos fenômenos precedentes, contemporâneos e subseqüentes ao curso da enfermidade (IV, 164s.).

AUTO-SUFICIÊNCIA, cf. Autarquia.

AXIOLOGIA

É termo moderno (porém derivado do grego αξιολογ) com o qual se designa a *doutrina dos valores*.

AXIOMA (αξιωμα)

*Axioma é a proposição verdadeira, cuja verdade é intuitiva, e em força da qual a demonstração tem lugar*. Nas *Analíticas Segundas*, Aristóteles dá a seguinte definição: “Chamo de axioma a proposição verdadeira, dotada de verdade intuitiva, que quem quer demonstrar alguma coisa deve necessariamente possuir. Existem, com efeito, tais princípios; a esses costumamos reservar tal nome” (A 2, 72 a 16ss.). O axioma principal é o princípio de não-contradição (cf. verbete). Cf. também o texto citado no verbe Postulado.

## B

BEATITUDE, cf. Eudaimonia.

BELO (το χαλον, *pulchrum*)

A doutrina grega do Belo está ligada aos seguintes conceitos fundamentais: 1) os de *medida, ordem, proporção, definido*; 2) o de *bem*; 3) o de *inteligível privilegiado*, de “*extraordinariamente evidente*”; 4) o de *Eros*; 5) o de *verdadeiro*. 1) No que diz respeito ao primeiro ponto, já Platão escrevia com clareza: “[...] não há dúvida de que a medida e a proporção são beleza [...] em qualquer lugar” (*Filebo*, 64 e). E é sobre esse aspecto que

Aristóteles insiste, como se pode ler nas passagens que citamos em II, 489ss. Plotino desenvolve esse conceito, levando-o às suas extremas consequências (IV, 470ss.). 2) A conexão do Belo e do Bem é típica da mentalidade grega, e os filósofos clássicos apenas ratificaram essa conexão. Que a Idéia do Belo, que constitui o vértice da subida através da escada do Amor, seja o princípio absoluto e, portanto, o Bem, é evidente segundo a passagem do *Banquete* que citamos em II, 219ss. No *Filebo*, 64 e, claramente se diz: “[...] o Bem veio refugiar-se na natureza do Belo, pois não há dúvida de que em toda parte medida e proporção são beleza e virtude”. Ver também Aristóteles, *Metafísica*, Λ, 7. O próprio Plotino, que faz coincidir a beleza com a segunda hipóstase, o Espírito (IV, 470) e que, acima dele coloca o Uno, não obstante diz que o Uno “é beleza que transcende toda beleza e fonte de toda beleza” (ver IV, 470, nota 25). 3) Em que sentido a beleza seja um inteligível privilegiado, explicamos em II, 222. 4) Mais do que o laço que o Belo tem com a arte, os filósofos gregos (sobretudo Platão e Plotino) puseram em evidência os laços do Belo com o Eros, fazendo da erótica o caminho que, através da beleza, conduz ao Absoluto (II, 217ss.; IV, 515s.). 5) Também o laço do Belo com o Verdadeiro foi claramente posto em relevo, embora não desenvolvido, a exemplo de Platão (*Filebo*, 64 e-65 a). Depois das afirmações já aduzidas no segundo ponto, isto é, que a natureza do Bem se refugia na natureza do Belo, Platão acrescenta: “Além disso, se diz que juntamente com eles (*i. é*, com o Belo e o Bem) também a Verdade entrava na missão [...]. Assim pois, se não podemos captar o Bem numa só Idéia, apreendamo-lo em três, na beleza, na simetria e na verdade [...]”. De resto, esta conclusão se impõe necessariamente, dado que, para o grego, Ser e Verdade são sinônimos (na acepção ontológica), e o Ser perfeito não pode deixar de ser, ao mesmo tempo, Belo, Bem e Verdade.

### BEM (το αγαθον, *bonum*)

O conceito tem duas acepções fundamentais: uma ontológico-metafísica e uma ética; essa última pode igualmente desdobrar-se em acepções ulteriores, místico-religiosas e também políticas. 1) Nos pré-socráticos, o conceito do Bem não é tematizado e também em Sócrates não tem ainda fundamento ontológico. No entanto, já com Euclides, o Bem socrático é identificado com o Ser-uno parmenidiano (I, 356ss.). Em Platão, o Bem é a Idéia suprema da qual todas as coisas recebem realidade e cognoscibilidade (II, 100ss.), enquanto o Demiurgo recebe o atributo essencial de *bonum* (II, 150ss.). Desta sorte, não somente o mundo inteligível depende da Idéia do Bem, mas o próprio mundo sensível depende da *bondade* do Demiurgo, de modo que toda a realidade, seja na dimensão do ser, seja na dimensão do vir-a-ser se funda sobre o Bem (II, 150ss.). Conceção análoga encontramos em Aristóteles, embora ordenada segundo um ângulo diferente. O Motor primeiro, ou seja, a Substância primeira,

a Inteligência suprema, é o Belo, o Bem e o ótimo, e justamente por isso atrai todo o universo e o move *como objeto de desejo e de amor* (II, 366ss.). De resto, é justamente o conceito de Bem que está na base do finalismo do Estagirita, como se depreende particularmente do duodécimo livro da *Metafísica*, caps. 7 e 10, *passim*. A doutrina do Bem alcança seu vértice em Plotino, que o identifica com o Uno e o concebe como transcendente ao próprio Ser e ao Pensamento. A intuição platônica do Bem como fonte do ser e do pensar (II, 104ss.) é assim desenvolvida e levada às suas conseqüências últimas (ver textos e exegese em IV, 446ss.). 2 a) No significado ético, o conceito de Bem emerge em primeiro plano a partir da sofística e sobretudo de Sócrates, que o identifica com a virtude-ciência, no sentido que explicamos em I, 266ss. b) Em Platão, o bem moral se identifica com a imitação do Divino e, portanto, do Bem metafísico, e consiste em tornar a alma ordenada e plasmada segundo a ordem do mundo ideal, como se diz de maneira exemplar no texto da *República* que citamos em II, 258ss. c) Aristóteles traz notáveis aprofundamentos ao conceito de Bem, interpretando-o segundo o esquema da sua concepção do ser (ver II, 341ss.), como conceito *polívoco*, como se diz exemplarmente nessa passagem da *Ética Nicomaquéia*, A 4, 1096 a 19 ss.: “Mas o termo ‘bem’ se usa seja no sentido da *substância*, seja no da *qualidade*, seja no da *relação*, e o que é por si, isto é, a substância, é anterior por natureza ao que é relativo (com efeito, este se considera acessório e acidental com respeito ao ser), de sorte que não pode haver nenhuma idéia comum a essas categorias. Além disso, já que *bem* tem tantos significados quantos tem *ser*, (com efeito, *se predica na categoria de substância como, por exemplo, Deus e o intelecto*; e na da *qualidade*: as virtudes; na da *quantidade*: a medida; na da *relação*: o útil; na do tempo: o momento oportuno; na do lugar: o ambiente próprio, e assim por diante) é claro que não pode haver algo comum, universal e uno: com efeito, não seria predicável em todas as categorias, mas somente em uma”. É justamente essa *concepção polívoca do bem* que permite a Aristóteles uma estruturação mais adequada da ética. Sobre o conceito aristotélico do bem (ético) supremo como felicidade, cf. II, 406ss. d) A dimensão ética do Bem emerge em primeiro plano nos sistemas da era helenística, dados os interesses morais predominantes dos mesmos, sobre o quais veja-se o vol. III, *passim*. As duas interpretações mais radicais são a epicurista, que identifica o bem supremo com o prazer (III, 203ss.) e a dos estoicos, que o identifica com a virtude, mediante o conceito de *oikeiosis*, cf. III, 333ss. Poder-se-á encontrar uma panorâmica excelente do bem moral na ótica helenística no *De finibus bonorum et malorum* de Cícero. 3) Nos sistemas da era imperial, o bem moral se realiza na assimilação ao Divino e, sobretudo, na união mística e no êxtase e, portanto, assume matizes claramente místico-religiosos. Ver, por exemplo, IV, 264ss.; 310ss.; 353ss.; 517-524, 548s.; 563ss.; 571ss.; 591ss. 4) A dimensão política do Bem emerge em primeiro plano sobretudo em Platão, em muitos

dos seus escritos e particularmente na *República* (ver II, 240ss.). 5) Para as relações entre Bem e Belo cf. o verbete desse último.

BOULESIS, cf. Liberdade; Vontade.

## C

### CALOR, QUENTE (το θερμον)

O calor desempenha uma função importante na cosmologia de Anaximandro (I, 56). — Possui também um papel predominante na cosmologia e na ontologia de Estraton de Lâmpsaco que o introduz (juntamente com o seu contrário) como princípio de todas as diferenças qualitativas (III, 131). — Uma função não menos importante tem o calor na física estóica (III, 307ss.) e isto se explica bem em virtude do princípio-artífice que é identificado com o fogo e com o pneuma aquecido: o calor torna-se, assim, a força criadora que penetra toda a natureza (ver o texto citado em III, 308). — Influxos dessa concepção estóica encontram-se igualmente em alguns documentos do médio-pitagorismo (ver IV, 330).

### CALVO, Argumento do,

Assim é chamado um dos célebres paradoxos de Eubúlides dirigido contra a possibilidade de admitir e justificar o múltiplo (ver exposição em III, 58ss.).

### CÂMBIO, cf. Mudança.

### CÂNON (κανων)

Significa *critério* ou *norma*. O termo torna-se técnico na filosofia do Jardim. Epicuro chama de *Cânon* o livro no qual elabora o *critério da verdade e a norma do bem e do mal* (III, 155ss.).

### CANÔNICA (το κανονιχον)

É a doutrina que elabora o cânon da verdade. Assim é denominada, em particular, a *lógica epicurista* (III, 155ss.).

### CAOS (χαος)

É o princípio do qual as antigas teogonias, em particular a de Hesíodo, faziam proceder os Deuses e, portanto, todas as coisas. Caos tem, fundamentalmente, duas significações diversas: a) a de *desordem* e de *confusão* e b) a do imenso abrir-se do espaço vazio. Essas duas significações exprimem,

sem dúvida, no nível imaginativo-poético, o que, no nível do *lógos*, é expresso pela *arché* (cf. verbete) dos filósofos naturalistas, ou seja, aquilo *do qual* tudo deriva e *no qual* tudo subsiste (I, 41 ss.). Sobre as diferenças específicas entre a figuração mítica do *caos* e o conceito de *arché*, cf. I, 42ss.

### CARÁTER (χαρακτηρ, ηθος)

É o traço específico que indica o comportamento de um homem e seu modo habitual de agir: portanto, é o sinal que contradistingue a índole de um homem. Ficou famosa (e não somente na antigüidade) a descrição fenomenológica dos caracteres feita por Teofrasto (III, 124ss.).

### CARDEAIS, Virtudes

Foram assim chamadas, a partir da patrística, as quatro virtudes fundamentais da *justiça, fortaleza, temperança, prudência/sabedoria* (cf. os respectivos verbetes). Essas virtudes foram tematizadas e rigorosamente justificadas em nível filosófico, pela primeira vez, por Platão na *República*. Em Platão podem ser chamadas, sem dúvida, virtudes civis ou *políticas* (no sentido grego do termo). — Aristóteles considera as três primeiras como virtudes éticas, a quarta como dianoética (II, 413ss.; 417ss.). — Plotino e os neoplatônicos consideraram, ao invés, essas quatro virtudes como *atuando em níveis diferentes*: somente no primeiro desses níveis chamam-se virtudes cívicas ou políticas (IV, 514s.; 549ss.), enquanto no nível mais alto chamam-se virtudes *paradigmáticas* (IV, 514; 550). — Ver também a distinção dos níveis intermediários e a relativa denominação em Porfírio (IV, 549ss., e o texto que citamos na p. 550s.).

### CARIDADE (χαρις, αγαπη, *charitas*)

O conceito de amor como dom gratuito está ausente do pensamento grego (cf. verbete *Eros*). A temática da *châris* encontra-se pela primeira vez em Filo de Alexandria, que a toma da Bíblia, e justamente sobre o fundamento da teologia bíblica, delinea já a doutrina da criação como “dom” (ver IV, 247s. e a passagem aí citada).

### CATALÉPTICA, Representação (καταληπτική φαντασία, *comprehensio*)

Na lógica estoica, é assim chamada a *representação veritativa*. Ela é constituída como que de *uma síntese entre a sensação* (que é uma impressão proveniente do mundo exterior e recebida na alma de maneira passiva) e o *assentimento livre* (cf. verbete) do sujeito (cf. textos e exegese em III, 278ss.).

### CATARSE (καθαρσις)

Catarse significa *purificação* ao menos em três sentidos diferentes: 1) no nível mágico-religioso, 2) no nível filosófico-racional, 3) no nível poético-

-estético. 1) A catarse mágico-religiosa é própria dos mistérios, entregue às práticas das *teletai* órficas ou às práticas teúrgicas dos *Oráculos* (IV, 395ss.), e das quais os últimos neoplatônicos se apropriaram (IV, 563ss.; 571s.; 590s.). O alvo é a libertação do mal entendido como impureza, e a salvação no além. 2) A segunda forma de catarse, ao contrário, apóia-se sobre o conhecimento e sobre o *nous* do homem. Já os pitagóricos começaram a mover-se nesse plano, mas a fundamentação especulativa dessa forma de catarse se encontra em Platão, ao explicar que, se a purificação total da alma acontece com a morte, ou seja, com a separação radical do corpo, é possível no entanto, permanecendo na vida, desprender-se do corpo e refugiar-se na alma e, justamente através da alma, conhecer o ser puro. A verdadeira purificação consiste no *saber*, os verdadeiros iniciados nos mistérios são os *filósofos* verdadeiros, como se diz numa passagem célebre do *Fédon* que citamos em II, 215. Cf. também os desenvolvimentos ulteriores dessa problemática em Plotino (IV, 510ss.; 517ss.). 3) A catarse poético-estética é, de acordo com Aristóteles, a produzida pela arte, e é uma purificação *das* paixões e *nas* paixões e, portanto, em última análise, o efeito produzido pelo que hoje denominamos prazer estético (II, 490ss.).

CATASTEMÁTICO, cf. Prazer.

### CATEGORIA (κατηγορία)

1) A gênese da problemática das categorias deve ser procurada, sem dúvida, na ontologia e na dialética de Platão, de modo particular na doutrina do *Sofista*, que introduz os cinco gêneros supremos do Ser, do Movimento, do Repouso, do Idêntico e do Diferente, com as funções que indicamos em II, 113ss. 2) Porém o criador do termo e do conceito deve ser considerado Aristóteles, embora ele se beneficie amplamente com as contribuições platônicas e acadêmicas. As categorias possuem três níveis de validade: a) *um ontológico*, b) *um lógico*, c) *um lingüístico-gramatical*. Os primeiros dois níveis são claramente tematizados pelo próprio Aristóteles, o terceiro, porém, foi posto em relevo pelos estudiosos modernos. a) No nível ontológico, as categorias são *as divisões originárias do ser* (aquilo pelo qual o ser originariamente se distingue) ou, como diz o Estagirita, são as “*figuras*” do ser, como explicamos em II, 347ss. — b) Do ponto de vista lógico, são as *noções supremas* e os *gêneros supremos*, aos quais devem ser referidos os termos nos quais se decompõem o juízo e a proposição, como explicamos em II, 453ss. — c) Trendelenburg observou que as categorias correspondem às *partes do discurso*: a primeira ao substantivo; a *quantidade* e o *qual* ao adjetivo; o *onde* e o *quando* aos advérbios de lugar e tempo; o *agir* e o *sofrer* à voz ativa e à voz passiva do verbo. — A tradução de “categoria” por “predicamento” é inadequada pelas razões que explicamos em II, 453. — No grego comum, o

vocabulo significa *acusação, imputação*. O significado filosófico não tem um correspondente nas línguas modernas e, por isso, se mantém o vocabulo original. 3) Os estoícos reduzem as categorias a quatro: a *substância* ou *substrato material*, a *qualidade*, os *modos*, e os *modos relativos*, sem no entanto explicitar a nova temática ontológica que está no fundamento dessa reforma (III, 306). 4) Plotino reduz drasticamente a validade ontológica das categorias aristotélicas à esfera do sensível, ao passo que propõe como tábua das categorias do incorpóreo as cinco Idéias generalíssimas do *Sofista* de Platão (IV, 471s.). Porém já a partir de Porfírio tem lugar uma recuperação da tábua aristotélica das categorias e da relativa problemática, sobretudo na sua validade lógico-gnosiológica, o que atrai a atenção da maior parte dos filósofos da antiguidade tardia (IV, 551.). 6) É sobretudo no plano da sua acepção lógica que Boécio transmite a doutrina das categorias à Idade Média (IV, 696).

### CADEIA HERMÉTICA (ερμαιχη σειρα)

Segundo a crença da antiguidade tardia é a *cadeia de vidas, constituída pelas sucessivas reencarnações, à qual estão ligados os que vivem a vida filosófica* e à qual, por exemplo, Proclo pensava pertencer (IV, 591).

### CAUSA (αιτια, αιτιον)

O termo causa (que traduz o grego *aitia* e *aition*) soa aos ouvidos do leitor de hoje com um sentido fortemente equívoco, em razão das discussões seculares que sobre ele pesam. No contexto do pensamento grego, causa não tem a significação que adquiriu na ciência a partir de Galileu; nem o sentido empirístico, nem o kantiano nem o idealista. Causa é sinónimo de *princípio* (*arché*) e significa, propriamente, *aquilo sem o qual não é possível o advir ao ser da realidade*, ou seja, *a condição e o fundamento ontológico das coisas*. Aristóteles diz também que a causa é το διατι, *a razão pela qual*, o *porquê* último das coisas. No seu conjunto, a especulação grega é toda uma busca da causa entendida nesse sentido, mas quem sistematizou a doutrina foi Aristóteles, que estabelece quatro tipos de causa: nem mais nem menos. Para complemento do que dissemos em II, 340s., eis uma página da *Metafísica* (Δ 2, 1013 a 24 ss.) muito clara: “(1) *Causa*, num sentido, significa a matéria da qual são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e o mais do mesmo gênero. (2) Num outro sentido, *causa* significa a forma e o modelo, ou seja, a noção de essência e os gêneros dela: por exemplo, na oitava, a causa formal é a proporção de dois a um e, em geral, o número. Nesse sentido também são causa as partes que entram na noção de essência. (3) Além disso, *causa* significa o princípio primeiro do movimento e do repouso; por exemplo, é causa quem tomou uma decisão, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é causa do que é feito e o que é capaz de produzir uma mudança é causa do que sofre a mudança. (4) Além disso, causa signifi-



ca o *fim*, a saber, *o alvo que as coisas têm em vista*: por exemplo, o escopo do passear é a saúde. Com efeito, por que razão alguém passeia? Respondermos: para ser sadio. Assim falando, julgamos ter apontado a causa do seu passeio. E o mesmo se diga das coisas que são movidas por outro e são intermediárias entre o motor e o fim: por exemplo, o emagrecer, o purgar-se, os remédios, os instrumentos médicos são todos causas da saúde: de fato, todos estão em função do fim e diferem na medida em que uns são instrumentos, outras ações.” — Para Aristóteles essas causas são indispensáveis todas elas, mas a causa formal é proeminente. Ademais, devem ser recordadas (além das análises sobre cada uma das causas e sobre o papel desempenhado pelos predecessores na descoberta das mesmas, feitas por Aristóteles no livro B da *Física* e no livro A da *Metafísica*, que se tornaram muito famosas), as importantes explicações que se podem ler na *Metafísica* Λ 4-5, sobre a *analogicidade* das causas: as causas de cada uma das coisas são *individualmente* diversas, mas *analogicamente* as mesmas. — Dissemos que a filosofia grega é, toda ela, uma busca de causas e que o conhecimento e a ciência são sempre e somente busca e individuação das causas. Entende-se, pois, que o ceticismo, sobretudo na versão mais apurada de Enesídemo, tenha buscado contestar exatamente a existência de causas para tornar vã qualquer pretensão do conhecimento e da ciência; cf. o que dissemos a esse respeito em IV, 144ss.

### CAUSA SUI

Com essa expressão pode ser caracterizado o Uno de Plotino, na medida em que põe e se cria a si mesmo. Ver, por exemplo, o texto referido em IV, 457s.

### CAVERNA, Mito da

É o mais famoso e o mais rico de significado entre os mitos de Platão, pois resume todos os aspectos da sua filosofia, como mostramos em II, 293ss.

### CELATO, Argumento do

É um dos paradoxos de Eubúlides, que representa um exemplo típico da dialética megárica (III, 59).

### CERTEZA (βεβαιος, βεβαιωσις, βεβαιωτης)

Para a maior parte dos pensadores gregos, a certeza tem, fundamentalmente, um valor objetivo, na medida em que é considerada prerrogativa do próprio ser. — A objetividade da certeza está já implicada no célebre fr. 3 de Parmênides, que afirma a identidade do pensar e do ser. Citemos outros dois exemplos significativos. — Para Platão, a certeza é a própria *estabilidade*

*no ser*, própria das Idéias; é o caráter absoluto das Idéias (ver as passagens do *Crátilo* referidas em II, 71s.). — Para Aristóteles, a certeza absoluta coincide com a *própria lei do ser*; isto é, com o princípio de não-contradição que é justamente, para ele, o princípio mais certo entre todos, enquanto lei do ser, não é possível cair estruturalmente em erro. Cf. a passagem da *Metafísica* que citamos no verbete Contradição, princípio de. — O problema da certeza acaba, pois, por coincidir com o problema do *critério*.

## CETICISMO

Com esse termo se indica o movimento filosófico iniciado por Pirro e desenvolvido, com diferente sucesso, do final do século IV a.C. aos inícios do século III d.C. Eis como já os antigos denominaram os expoentes desse movimento: “São chamados Zetéticos ou pesquisadores porque pesquisam (ζητεῖν) sempre e sobretudo a verdade, são chamados céticos ou indagadores porque indagam (σκεπτεσθαι) e nunca encontram, suspendedores do juízo por causa do estado mental que se segue à pesquisa, isto é, a suspensão do juízo (εποχή), aporéticos ou duvidantes, porque não só eles, mas os próprios filósofos dogmáticos encontram-se na dificuldade da dúvida (απορεῖν). Pirrônianos, obviamente, por causa de Pirro” (Diógenes Laércio, IX, 70). Na história do ceticismo devemos distinguir as seguintes fases: 1) a primeira é caracterizada pelo ceticismo de Pirro e do seu discípulo Tímon, na qual predomina o interesse e a problemática moral (III, 391ss.); 2) a segunda é caracterizada pelo predomínio da dialética antidogmática e coincide com a fase cética da Academia (III, 420ss.); 3) a terceira fase, que se pode denominar neocética ou neopirrônica, procede a uma recuperação do espírito pirrôniano contra as involuções ecléticas da Academia de Antíoco (IV, 131ss.), e, posteriormente, chega a um conúbio com o espírito e as instâncias da medicina empírica (IV, 163ss.). Para o catálogo dos expoentes do movimento nas suas várias fases, cf. Parte II, verbetes Céticos, Neo-acadêmicos, Neocéticos.

## CÉU (οὐρανός)

Céu foi entendido pelos antigos com diferentes significados, que Aristóteles resume nos três seguintes: “Num primeiro sentido, a substância da extrema periferia do Todo, ou o corpo natural que se encontra na extrema periferia do Todo; de fato, costumamos chamar, por excelência, céu o lugar extremo e mais elevado, no qual dizemos que tem a sua sede tudo o que há de divino. Em segundo sentido, chamamos céu o corpo que segue imediatamente a extrema periferia do Todo, no qual se encontram a lua, o sol e alguns dos astros; também estes, de fato, dizemos que estão no céu. Em outro sentido ainda, chamamos céu o corpo circunscrito e contido na extrema periferia; costumamos, de fato, chamar céu o universo no seu conjunto” (*De Caelo*, A 9, 278 b 11ss.). Os significados verdadeiros e próprios de céu são

os dois primeiros, sendo o terceiro sinônimo de *cosmo* (cf. o respectivo verbete). A concepção mais típica do céu foi a de Aristóteles, o qual sustentou a sua incorruptibilidade, e introduziu a doutrina do éter (cf. verbete) para explicá-la. Provavelmente, na última fase do seu pensamento, ele concebeu (como consequência de um repensamento das doutrinas astronômicas de Calipo e de Eudoxo) aquilo que na passagem lida é apresentado como segundo significado de céu, como subdividido em 55 esferas (cf. *Metafísica*, A 8, *passim*), movidas por Inteligências imateriais, hierarquicamente inferiores ao Primeiro Motor (II, 369ss.). De um ponto de vista ontológico, o céu aristotélico constitui uma *substância intermediária* entre a imaterial, imóvel e eterna (Deus e as Inteligências) e a sensível, móvel e corruptível, sendo, como esta última, sensível (visível), mas móvel apenas pelo movimento circular e privada de outras mudanças, e, portanto, incorruptível. — Ver como Xenócrates explora a doutrina aristotélica, combinando-a com doutrinas platônicas, em III, 95ss. — Na era helenística, cai a concepção aristotélica do céu feito de éter. Para a concepção epicurista, cf. III, 183ss. Para os estoicos, o céu é a esfera que circunda e encerra o cosmo, fora da qual existe o vazio. O céu, junto com o cosmo, é considerado panteisticamente “substância de Deus” (III, 303s.). — Cf. a posição assumida por Possidônio em III, 379 — Também Plotino não admite a existência do éter em sentido aristotélico, mas reafirma a eternidade do céu, explicando-a com a potência da alma (*Enéadas*, II, 1, *passim*). — Enfim, recordamos que a concepção do céu como lugar no qual as almas permanecem depois da morte é muito difundida na antiguidade (cf. III, 83s.; IV, 497, n. 32).

### CHORA (χωρα)

Platão usa esse termo, que significa *espacialidade*, em razão do papel peculiar que ele atribui a esse princípio, e que consiste justamente em ser sede e receptáculo de todas as coisas que nascem. Como complemento do que dissemos em II, 135ss., tenham-se presentes os pontos seguintes: a *chora*, além a) da função de “*aquilo no qual*” todas as coisas nascem, tem igualmente b) a função de ser “*aquilo do qual*” as coisas são extraídas e “*do qual*” são feitas (componente material das coisas). — c) A *chora*, além disso, não se identifica com os quatro elementos (água, ar, terra e fogo), embora trazendo em si, de maneira confusa e desordenada, os vestígios deles (*Timeu*, 53 b). Os quatro elementos nascem somente depois da primeira intervenção do Demiurgo. “Não havia [na origem] nada que merecesse ser chamado com os nomes que as coisas agora têm, como fogo, água ou qualquer outro, mas Deus primeiramente ordenou todas essas coisas e, depois, com elas, compôs este universo [...] 69 b-c; cf. também 52 d ss.). — d) A *chora* é chamada *necessidade* enquanto é desordem oposta à inteligência (47 e – 48 a); todavia, ela não é a negação absoluta do inteligível, não somente na medida em que

está plena de traços e formas decompostas dos quatro elementos e das respectivas afecções, mas, em geral, “é participante do inteligível de maneira obscura” (51 b), ou seja, do mundo das Idéias, e é, portanto, *capacidade positiva de acolher o inteligível*. — e) A *chora* é um princípio eterno (52 b ss.), preexistente ao cosmo (52 a-b). Essa concepção representa, indubitavelmente, uma forma de dualismo ontológico (cf. Dualismo), mas bastante diverso do dualismo oriental, uma vez que a *chora* não é, como dissemos no ponto precedente, a antítese absoluta do inteligível, mas somente a antítese relativa, na medida em que participa dele obscuramente e, portanto, pode acolhê-lo: nesse sentido ela não é, de modo algum, o princípio do Mal que se opõe eternamente ao princípio do Bem. Cf. Matéria.

### CIÊNCIA (ἐπιστήμη)

Indica, para os filósofos gregos, *o tipo de saber racional (fundado sobre o logos) caracterizado pela incontrovertibilidade e pela certeza absoluta*. Tal é o tipo de saber que alcança o fundamento, as causas e os princípios. Ciência é, portanto, *o saber que tem um fundamento último*. A ciência se opõe à opinião, baseada sobre os sentidos e sobre a experiência sensorial, e que, enquanto tal, jamais alcança os fundamentos. 1) Nesse sentido, já é ciência a doutrina dos naturalistas (ainda que eles raramente usem a palavra *epistémē*), ou seja, a doutrina da *arché* dos jônicos e dos pluralistas e a doutrina do ser de Parmênides e dos eleatas. Muito significativos, a este respeito, são os fragmentos de Heráclito, segundo os quais o verdadeiro saber se configura como o que se funda sobre o *logos* universal, e que como tal se opõe à *doxa*, que se baseia sobre os sentidos e é particular, ou seja, própria dos indivíduos isolados (I, 69). Eis, por exemplo, o fragmento 1: “Esse *logos*, ainda que verdade eterna, os homens jamais o entenderam; nem antes de ouvi-lo, nem depois de tê-lo ouvido; e embora tudo ocorra segundo tal *logos*, que é a lei do mundo, parecem inexperientes, quando se provam com palavras e com ações como as que eu explico, distinguindo cada coisa segundo a sua natureza interior e dizendo como é. Mas os outros homens ignoram o que fazem enquanto despertos; assim como não sabem o que fazem enquanto dormem”. O fr. 114 explica: “Os que querem falar com entendimento devem fundar-se sobre o que é comum a todos, como a cidade sobre as leis e com maior força ainda”. E o fr. 2 reafirma: “Deve-se, portanto, seguir o que é comum. Embora seja comum esse *logos*, a multidão vive como se tivessem um pensamento próprio”. Heráclito julgava, conseqüentemente, as opiniões dos homens como “jogos de crianças” (fr. 70). Não menos interessantes são as afirmações de Parmênides: cf. os fragmentos reportados em I, 107ss. e 112ss. 2) Ciência era chamada, por Sócrates, a sua “sapiência humana”, e por boas razões; de fato, se ele negava conhecer a *physis* e os princípios dos seres, considerava em todo caso poder captar a essência do homem, ou seja, a *psyché*, e, portanto,

o fundo da natureza humana (I, 254ss.). 3) *Epistémé* é expressamente chamada por Platão o conhecimento último do ser, ou seja, das Idéias: “A ciência é feita para o ser, para conhecer como é o ser” (*República*, V, 477 b). Para Platão, a ciência coincide com a dialética, e diz respeito ao mundo inteligível, enquanto a opinião refere-se ao mundo sensível (II, 161ss.). Além da passagem da *República*, que reportamos em II, 162, é fundamental a passagem do *Ménon*, 97 e ss., na qual as opiniões (mesmo verdadeiras) são comparadas a estátuas de Dédalo, que nunca estão paradas e que não têm nenhum valor se não estão presas: “Possuir uma das suas (de Dédalo) obras soltas, não é de grande valor, como um escravo que escapa — de fato, não ficaria —; presa, ao invés, é de muito valor. Aquelas obras, com efeito, são muito belas. Mas com que finalidade digo essas coisas? Refiro-me às opiniões verdadeiras. De fato, também as opiniões verdadeiras, por todo o tempo em que permanecem, são uma bela coisa e produzem todo bem; mas não ficam por muito tempo e fogem da alma do homem: assim não são de grande valor, enquanto não se as prenda com o conhecimento da causa. Essa é, caro Ménon, a reminiscência, como concordamos nos raciocínios precedentes. Depois de terem sido presas tornam-se *em primeiro lugar conhecimento e, ademais, tornam-se estáveis*. Por essas razões, a ciência é coisa mais preciosa que a reta opinião, e, também, *a ciência difere da reta opinião por aquele laço*”. A causa e o laço do qual se fala é, justamente, a Idéia, o Ser. 4) Aristóteles aprofunda o conceito de ciência, seja do ponto de vista ontológico, seja do metodológico. Eis como o Estagirita reúne, na *Ética Nicomaquéia*, Z 3, esses dois pontos de vista: “Que é, pois, a ciência, se devemos falar rigorosamente e não permanecer nas semelhanças, fica claro a partir do seguinte. Todos admitimos que aquilo do qual temos ciência não pode ser diferente do que é. Aquilo, ao invés, que pode ser também diferente, quando está fora do campo da nossa observação, não se sabe mais se existe ou não. Em conclusão, o objeto da ciência existe necessariamente. Portanto é eterno: os entes, de fato, que existem por necessidade absoluta são eternos, e os entes eternos são ingênitos e incorruptíveis. Ademais, considera-se que toda ciência seja ensinável e que o que é objeto de ciência pode ser aprendido. Todo ensinamento procede de conhecimentos precedentes, como dizemos também nos *Analíticos*: procede, com efeito, ou mediante a indução ou mediante o silogismo. Ora, a indução é princípio de conhecimento também do universal, enquanto o silogismo procede dos universais. Existem, portanto, princípios dos quais o silogismo procede, mas dos quais não é possível fazer silogismo: portanto, são obtidos por indução. Em conclusão, a ciência é uma disposição à demonstração, juntamente com todas as outras características que definimos nos *Analíticos*, já que quando se chega a determinada convicção e quando os princípios nos são conhecidos, temos ciência. De fato, se os princípios não são mais conhecidos que a conclusão, só teremos ciência por acidente” (I 139

b 18ss.). Para um aprofundamento desses problemas cf. II, 355ss. e 457ss. Recordamos ainda que, para Aristóteles, a ciência é sempre e só do *universal* nos sentidos (ontológico e lógico) segundo os quais se o entende (cf. verbete Universal). 5) Em Epicuro, embora com outra terminologia (o termo *epistémē* ocorre poucas vezes nos fragmentos que nos chegaram), os dois momentos que distinguimos em Aristóteles correspondem à sua *física* e a sua *canônica* (cf. III, 170ss.; 155ss.). Muito interessante é a posição de Epicuro diante das ciências particulares, que, para ele, contrariamente à física (= ontologia), admitem múltiplas explicações causais do mesmo fenômeno. Para Epicuro, *o verdadeiro saber incontrovertível é o saber último* (físico-ontológico) (cf. III, 186ss.). 6) Também a respeito da física e da lógica estoica deve-se dizer o mesmo. Mas os estoicos insistiram, também no nível formal, de modo particular sobre a temática da ciência e sobre a certeza de poder alcançá-la: é sobretudo por isso que se desencadearam contra eles as polêmicas dos céticos. A definição estoica de ciência é a seguinte: “A ciência é compreensiva, estável e imutável” (von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 68). Leia-se a passagem de Cícero que reportamos em III, 280. Pohlenz explica o seguinte: “Para os estoicos [...] só se pode falar de verdadeiro saber quando a *katálepsis* tenha-se tornado uma posse espiritual inabalável e inamovível por qualquer consideração racional. E o termo *ciência* em sentido próprio fica reservado ao saber concernente aos fins últimos, ao comportamento psíquico do sábio, comportamento que na prática se manifesta em não se deixar distrair na sua atividade cognoscitiva pelo surgimento de alguma representação” (*La Stoa*, I, p. 116). A ciência é patrimônio exclusivo do sábio (cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 294; III, frs. 213 e 552). 7) A doutrina cética, especialmente a neocética, não é mais que uma grande tentativa de demonstrar a impossibilidade da ciência, em qualquer sentido que se a entenda, especialmente no sentido até aqui definido (III, 398ss. e IV, 144ss.). 8) Mas o ceticismo não é a última palavra da filosofia grega. Particularmente com Plotino, a tangência com o Divino e com o Absoluto, que nas precedentes concepções da ciência estava implícita e em Aristóteles até mesmo explícita, é levada às extremas consequências. *A ciência torna-se a viva unificação de pensamento e ser no Espírito*: “A ciência das coisas imateriais, tomada no seu conjunto, identifica-se com o seu conteúdo real” (V, 4, 2; cf. V, 5, 5). A ciência contém em si estruturalmente a totalidade dos conteúdos: “Devemos conceber um Espírito que não tenha qualquer contato com as coisas particulares, nem exerça sua atividade sobre tais coisas, a fim de não se tornar um espírito determinado; devemos concebê-lo sob o modelo de uma ciência genérica anterior às espécies particulares, ou mesmo de uma ciência específica anterior às seções que nela existem; a ciência no seu conjunto não é nenhum dos seus conteúdos particulares, mas o seu poder domina a todos eles; ao invés, o conteúdo singular parcial é o que é em ato, mas em potência é tudo; o mesmo se diga

da ciência no seu conjunto; as ciências específicas são as que se apóiam, potencialmente, na ciência universal, as que captam propriamente o objeto específico parcial, mas são potencialmente a própria ciência universal; pois delas é predicada a ciência total, não a seção da ciência total; e essa quer permanecer intacta em si mesma” (*Enéadas*, VI, 2, 20). E a essa, que é ciência do no Espírito, o homem está ligado pela anamnese e a ela retorna com a dialética. Para Plotino, porém, acima da ciência, por mais elevada que seja, está o *êxtase*, a unificação com o Absoluto (o Uno), que, por estar além do ser e do pensar, está além da ciência: acima — note-se — não contra (IV, 522ss.). 9) A ruína da mentalidade que está na base das concepções aqui indicadas só acontece quando se assume na filosofia a *teurgia* (cf. verbete), que é uma forma de magia e, portanto, de puro irracional, e com a sua hegemonia nos últimos neoplatônicos (IV, 540ss.).

### CIÊNCIA OCULTA

A expressão designa o tipo de explicação das coisas fundado na *mentalidade mágica*, tal como se encontra, por exemplo, na literatura hermética. As ciências ocultas interessavam-se sobretudo pelo particular e pelo maravilhoso, e pretendiam descobrir as leis naturais não através de metódica pesquisa racional, *mas através de práticas que constrangessem a divindade a revelar os segretos poderes dos fenômenos e das relações de simpatia e de antipatia entre as coisas*, consideradas verdadeiros “segredos” da natureza (IV, 377ss.). É, portanto, a exata antítese da ciência dos filósofos gregos e chama-se ciência por mera homonímia.

### CINISMO

É o movimento espiritual que começa com Antístenes, discípulo de Sócrates, no século IV a.C. (cf. I, 333ss.), e que, com sucesso diverso, se estende até o século VI d.C. Sobre a gênese do termo (que deriva de *κυνν*, cão), cf. I, 341s. — A fase mais característica do cinismo é a helenística, e Diógenes de Sinope é a encarnação mais significativa do cinismo (III, 23ss.). — As reviviscências do cinismo na era imperial não alcançam significativas conquistas doutrinárias; cf. IV, 187ss. — O cinismo encontrou expressão em três níveis diferentes: 1) através da *doutrina cínica*, 2) através da *vida cínica*, 3) através do *tropos cínico* (o modo particular de exprimir o pensamento e o gênero literário que dele se originou). A doutrina e o *tropos* chegaram à maturidade na era helenística, enquanto o “*bios kynikos*” exerceu um particular fascínio sobretudo na era imperial, produzindo um imponente fenômeno de massa. — Para os pontos fundamentais do cinismo, cf. sobretudo III, 23ss. — Para o elenco dos cínicos, dos quais nos chegaram testemunhos e fragmentos, cf. Parte II, verbe Cínicos.

## CÍRCULO VICIOSO (η κυκλω και εξ αλληλων αποδειξις)

É uma forma de paralogismo que consiste em *usar como premissa a proposição que se pretende provar*, ou seja, usar o *demonstrandum* na própria demonstração.

## CIRENAÍSMO

É a doutrina característica da escola fundada por Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates (I, 344ss.), cuja característica principal foi o *hedonismo* (cf. verbete). O cirenaísmo teve sorte escassa, declinando rapidamente na era helenística (III, 48ss.). Sua mensagem fundamental, retomada pelo hedonismo, encontrou nessa época formulação bem mais profunda e original em Epicuro. Para o catálogo dos expoentes da escola, cf. Parte II, verbete Cirenaicos.

CLÍNAMEN, cf. Declinação.

COESÃO, cf. Hexis.

COMEÇO, cf. Arché.

## COMISTÃO TOTAL (κρασις δι' όλων)

A concepção da comistão total dos corpos é típica da física estóica, e depende estreitamente da tese da divisibilidade infinita dos próprios corpos, afirmada contra o atomismo dos epicuristas. Intimamente ligada a essa concepção (ou mesmo, num certo sentido, equivalente a ela), é a concepção da penetrabilidade dos corpos (σωμα δια δωματος χωρει). Sobre a importância e o papel de tal doutrina, cf. III, 302.

## COMPAIXÃO (ελεος)

A compaixão, ou *misericórdia* ou *piedade*, é definida por Aristóteles como “uma dor causada por um mal destrutivo e doloroso que vemos acontecer a uma pessoa que o não merece, e que podemos esperar aconteça a nós mesmos ou a um dos nossos” (*Retórica*, B 8, 1385 b 13 ss.). — É considerada pelos estóicos de maneira nitidamente negativa. Para eles, enquanto é uma paixão, deve ser eliminada da alma (como todas as outras paixões); cf. textos em III, 360s.

COMPENETRAÇÃO, cf. Penetrabilidade.

COMPREENSÃO, cf. Cataléptica, representação.

COMUNHÃO, cf. Koinonia.



## COMUNISMO

Com esse termo designa-se a doutrina da comunidade de mulheres, de filhos e de bens, sustentada por Platão como necessária para duas classes superiores do Estado. Os fundamentos, a natureza e o significado dessa doutrina são discutidos em II, 251ss. cf. Koinonia.

## CONCAUSA (συναίτιον)

Conceito com o qual Platão exprime o papel da causa material com relação à causa ideal. Significa *causa secundária* ou, mais exatamente, *causa que age juntamente com uma outra e subordinadamente com respeito a ela* (ver II, 50ss.). — Na antigüidade tardia, numa perspectiva diversa, é dada a seguinte definição rigorosa: “[...] a causa é aquilo em virtude de cujo agir procede um efeito. A maioria considera que, dessas causas, algumas são *intéticas*, outras *concausais*, outras *cooperantes*. As *intéticas* são as que, estando presentes, está presente o efeito, suprimidas ou diminuídas, também o efeito é suprimido ou diminuído (assim, colocar o laço em torno do pescoço se diz que é causa de sufocação); a *concausal* é a que concorre com igual força com a outra concausal para produção do efeito (assim cada um dos bois que puxa o arado é dito concausal para a tração do arado); a *cooperante* é aquela que concorre com uma força pequena e em seguida o efeito se produz com facilidade (como quando dois se afadigam a carregar um peso, sobrevém um terceiro que ajuda a sustentar o tal peso)”, Sexto Empírico, *Esboços Pirrônianos*, III, 14 ss.).

## CONCEITO (λογος, νοημα)

Sobre a noção de conceito pesam numerosos equívocos, seja de caráter teórico seja de caráter histórico. Para poder orientar-nos na questão, é preciso distinguir preliminarmente duas coisas: *a)* uma coisa é usar conceitos e *b)* outra coisa é estabelecer, de modo metódico, o que seja o conceito e qual o processo que a ele conduz. Ora, se é verdade *a)* que os filósofos fizeram uso de conceitos desde a origem e sempre com maior habilidade, não é menos verdade que *b)* somente num certo ponto refletiram sobre o próprio conceito e determinaram a sua gênese e natureza. — Os pré-socráticos e, sobretudo, Sócrates e Platão contribuíram de modo muito amplo para a descoberta do conceito, mas somente Aristóteles o teorizou, *determinando a natureza do universal e o procedimento que a ele conduz*. O conceito é, exatamente, o *universal*, que o pensamento extrai, *por abstração*, das coisas particulares. O conceito é, portanto, a *expressão mental da essência* das coisas e das suas determinações estruturais. Em outras palavras: a essência, enquanto é nas coisas, é a sua forma ontológica; enquanto é presente na mente que a pensa retirando-a das coisas, é conceito. A pergunta socrática “o que é?” não tinha em vista de início o conceito no sentido ora explicado, mas algo que era, juntamente, a essência e o conceito não ainda distintos, pelo simples motivo

de que ainda não tinham sido distinguidos o plano ontológico e o plano lógico: vejam-se as explicações a respeito em I, 316ss. O mesmo se pode dizer, analogamente, a propósito da Idéia platônica, que é ser e não pensamento, como explicamos em II, 64ss. — Para a posição aristotélica, cf. II, 359ss. e 395ss. — Para a problemática do conceito em Epicuro, que coincide em grande parte com a prolepse, cf. III, 161ss. e, em particular, 161s., nota 16. — Para os estóicos, a problemática do conceito coincide com a dos exprimíveis (III, 285ss.; cf. também 294ss.).

CONCILIATIO, cf. Oikeiosis.

### CONCLUSÃO (συμπερασμα, *conclusio*)

Comumente o termo *sympérasma* é traduzido por *conclusão*, isto é, o *consequente silogístico* (II, 459). No entanto, M. Mignucci observa o seguinte: “Deve-se notar que a tradução de *sympérasma* por *conclusão* é inexata: esse último termo denomina seja a consequência ou seqüela, isto é, o seguir de um consequente de um antecedente, seja o próprio consequente, isto é, o conteúdo da seqüela, ao passo que *sympérasma* é propriamente apenas o consequente silogístico (*La teoria aristotelica della scienza*, Florença, 1965, p. 149).

### CONCRETO

É o termo comumente usado para designar o oposto de abstrato (cf. Abstração). Em Aristóteles, *concreto* e *abstrato* são designados com as expressões (τα ἐκ προϋσεως) e (τα ἐξ αφαιρεσεως). No entanto, a primeira expressão tem, em Aristóteles, um sentido muito mais circunscrito do que o moderno *concreto*. Sobre o tema cf. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélécienne*, Lovaina, 1945, 2 ed., pp. 147ss. Talvez o que nós hoje chamamos *concreto* se possa exprimir com o termo *sinolo* (cf. verbete) e *kath'hékaston*, individual (cf. Indivíduo).

### CONCUPISCÍVEL (το επιθυμητιχον)

Na psicologia platônica, é a *faculdade da alma* que, “pela sua natureza é insaciável no possuir”. Dela depende a maior parte das cobiças e das paixões. Sobre o papel da alma concupiscível, sobre a virtude que lhe é própria e sobre as consequências ético-políticas que Platão dela deduz, cf. II, 248ss.

### CONDICIONAL (συνημμενον)

É a estrutura lógica hipotética. Portanto, *condicional* é a *proposição complexa formada pela preposição conectiva “se”*, como, por exemplo, “se é dia, há luz” (ver Diógenes Laércio, VII, 71: Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VIII, 109ss.). Parece que a natureza dessa estrutura lógica foi estudada pela primeira vez, ao menos em parte, por Teofrasto, depois pelo

megárico Filo (identificado durante algum tempo com Filo de Lárisa, mas hoje identificado exatamente com um expoente do megarismo), por Diodoro Crono (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VIII, 113ss.) e pelos estóicos que, na lógica, dependem em larga medida dos megáricos (III, 291ss.).

### CONFLAGRAÇÃO cósmica (εχπυρωσις)

É a combustão geral na qual, segundo os estóicos, ao termo do grande ano, ou seja, do período em que o cosmo se mantém em estado de substancial equilíbrio entre a geração e a corrupção, o fogo reabsorve em si toda a realidade (III, 323ss.). O cosmo se regenera sucessivamente, em formas sempre idênticas (cf. Palingênese, Apocatástase). Essa opinião, em consequência das refutações céticas, foi criticada no âmbito da própria escola estóica, por Panécio (III, 367s.).

### CONFUSÃO (ταραχη)

É o estado de *desordem estrutural* na qual, segundo os céticos, a realidade se encontra, tornando-se, por isso mesmo, incognoscível (ver IV, 135).

### CONFUTAÇÃO (ελεγχος)

Trata-se de um momento metodológico essencial da filosofia antiga (e da filosofia em geral), que consiste em mostrar *o caráter contraditório das teses do adversário* — a) O método da confutação veio a primeiro plano já com os eleatas, em particular com Zenão, com a criação dos seus célebres argumentos contra o movimento e contra a multiplicidade (I, 115ss.). — b) No âmbito da sofística, foi utilizado largamente por Protágoras (cf. Antilogia; I, 232 ss.), e sobretudo por Górgias na grande polêmica contra a filosofia da *physis* (I, 210ss.), bem como pelos erísticos (I, 234ss.). — c) Em seguida, a confutação tornou-se um momento essencial do método socrático (I, 310ss.) e dos socráticos, particularmente dos megáricos (III, 56ss.), e do próprio Platão. — d) Mas a determinação conceitual, ou seja, a definição do estatuto lógico do *élenchos* remonta a Aristóteles, nas célebres *Refutações sofísticas* ou *Elenchos Sofísticos*, e, sobretudo, no quarto livro da *Metafísica*. Na primeira das obras mencionadas, o *élenchos* é assim definido: “A confutação é um silogismo que deduz uma proposição contraditória de uma certa conclusão” (I, 165 a 2 ss.). No quarto livro da *Metafísica*, o *élenchos*, além de definido, é utilizado em grande estilo contra os negadores do princípio de não-contradição (cf. *verbete*). e) O *élenchos* foi utilizado em grande escala pelas filosofias pós-aristotélicas, de modo particular pelos acadêmicos céticos e pelos neocéticos, nos quais se torna a *pars potior* do filosofar (III, 422ss.; IV, 131ss.).

### CONHECIMENTO (γνωσις)

O conhecimento constitui um problema sobre o qual os antigos muito refletiram, ainda que em menor medida do que sobre os problemas ontológicos

e morais. Em todo caso, é necessário salientar que, diferentemente da filosofia moderna, o conhecimento não é o problema central da filosofia antiga. Para circunscrever adequadamente as doutrinas dos gregos a esse respeito, é oportuno distinguir os três problemas seguintes: 1) o da *gênese* do conhecimento, 2) o da *natureza* ou *essência* do conhecimento, 3) o do valor do conhecimento. 1) Estudar a gênese do conhecimento significa determinar a fenomenologia do processo cognoscitivo, ou seja, *como nasce e através de que estágios o conhecimento se desenvolva*. — *a*) Os naturalistas e, em particular, Empédocles e os atomistas falam de eflúvios (cf. verbete) que das coisas chegam aos sentidos — *b*) Platão, que distingue dois planos do conhecimento, faz coincidir a gênese do verdadeiro conhecimento com o processo da reminiscência das Idéias, da qual a alma é capaz porque originariamente contemplou as mesmas Idéias tendo, ao nascer, perdido a sua lembrança (cf. Anamnese). — *c*) Aristóteles, no tratado *Sobre a alma*, apresenta o mais minucioso exame dessa problemática, mostrando como o processo cognoscitivo tenha início nos sentidos e na sensação, como dessa derive a imaginação, a memória e a experiência e como, por obra do intelecto, se chegue ao conhecimento intelectivo, que é um acolher a forma inteligível. Todo o processo cognoscitivo, por sua vez, é interpretado pelo Estagirita a partir dos conceitos-chave de *potência* e *ato* (II, 392ss.). — *d*) Epicuro volta a explicar a gênese do conhecimento, tanto sensível como inteligível, segundo um modelo materialista com a doutrina dos simulacros, a saber, dos eflúvios atômicos que se difundem de todas as coisas tão velozmente quanto o pensamento e, penetrando em nós, produzem tanto o sentir como o pensar (III, 194ss.). — *e*) A escola estóica explica a gênese do conhecimento, de um lado, com os conceitos de *impressão*, ou seja, de *alteração* (física) que as coisas produzem na alma e, de outro, com o conceito de *assentimento que depende da razão e que se soma à impressão sensorial*, como explicamos em III, 277ss. — *f*) Uma interpretação bem interessante, de natureza espiritualista, da gênese de todo o conhecimento, incluindo-se o sensível, é proposta por Plotino. A sensação, como afecção corpórea, é explicada com o conceito de *simpatia*; porém como momento cognoscitivo é explicada como *atividade da alma*, que capta as formas sensíveis ativamente *irradiando-as*, como explicamos em IV, 505ss. Para Plotino, todas as fases do conhecimento são *atividade da alma*, e anamnese é o emergir na consciência do vínculo que toda alma tem estruturalmente com o Espírito (IV, 507ss.). Finalmente, o processo cognoscitivo é, ao mesmo tempo, levado a termo e transcendido no êxtase (cf. verbete). 2) No que concerne ao segundo problema entre os acima indicados, deve-se observar que o interrogar-se sobre qual seja a natureza ou a essência da atividade cognoscitiva significa interrogar-se sobre o que a distingue exatamente de todo outro tipo de atividade. A resposta a esse problema permanece idêntica, em última análise, em todo o arco do pensamento

antigo, conquanto formulada e proposta de modo diverso. A essência do conhecimento consiste numa *espécie de encontro e junção do semelhante* (que está em nós) *com o semelhante* (que está fora de nós) ou, mesmo, de *identificação ou de assimilação do pensamento e da realidade*. — *a*) Já Empédocles (I, 138ss.) e, antes dele, Parmênides ao dizer que o cadáver sente o que, como ele, é frio e trevas (I, 115), afirmaram que o conhecimento é um encontro do semelhante com o semelhante. — *b*) O axioma da identidade entre pensar e ser foi formulado por Parmênides nos fragmentos 3 e 8 (I, 108) e foi depois desenvolvido, de maneira paradigmática, por Platão na *República*, onde se propõe a correspondência perfeita entre os graus do conhecimento e os graus do ser (cf. texto e exegese em II, 161ss.). — *c*) É, porém, em Aristóteles que se encontram as reflexões mais aprofundadas sobre a natureza do processo cognoscitivo. A essência do conhecer consiste no *fazer-se semelhante*, na *assimilação*. O conhecimento sensível é uma assimilação da forma sensível sem a matéria; o conhecimento intelectual, analogamente, é uma assimilação das formas inteligíveis por obra do *nous* (II, 392s. e 395s.). — *d*) Também no contexto da gnosilogia epicurista a mesma tese aparece, embora num contexto materialista-sensista. As representações são semelhantes às coisas, porque são produzidas pelos eflúvios que são semelhantes às coisas (III, 194ss.; leia-se a *Carta a Heródoto*, 48 ss.). — *e*) O Pórtico também se distancia dessa posição, dado que o conhecimento é a ação que as coisas produzem na alma, imprimindo-lhe uma marca (similar a elas) ou alterações do *todo correspondente*, e o assentimento é um dizer sim à evidência que é a própria impressão das coisas em nós (III, 277ss.). — *f*) Na era imperial, a assimilação cognoscitiva se desenvolve mais ainda no sentido da assimilação mística (cf. Êxtase). 3) Finalmente, no que diz respeito à validade do conhecimento, os filósofos gregos, com exceção de alguns sofistas e, sobretudo, dos céticos, estão de acordo em responder de maneira decididamente positiva. *O conhecimento humano é objetivo e capta as coisas tais como são*. Mais ainda, os gregos foram até acusados de objetivismo, ou seja, de confiança acrítica na possibilidade de o homem conhecer a realidade *objetivamente*. Mas essas críticas estão condicionadas pela ótica oposta do gnosilogismo, próprio da filosofia moderna. É, porém, necessário observar que os filósofos gregos atribuem o valor de objetividade, ou seja, de verdade, não do mesmo modo a todas as formas do conhecimento. Já os filósofos pré-socráticos atribuem menor valor à *doxa* a ao *conhecimento dos sentidos* (I, 69; 124; 128). Platão estabelece a célebre tabela das formas do conhecimento e dos graus relativos de validade (II, 164). Aristóteles, além do conhecimento intelectual, sustenta a validade objetiva do conhecimento sensível, afirmando a infalibilidade da sensação no sentido por nós indicado em II, 393ss. Uma defesa decididamente dogmática da validade do conhecimento é feita pelos epicuristas e pelos estoicos, em razão dos motivos que explicamos em III, 156ss.; 277ss. Para as críticas

céticas, cf. III, 403ss.; 409ss.; 422ss.; IV 135ss.; 148ss.; 159ss.; 169ss. O nascimento da perspectiva fenomenística não coincide com o nascimento do ceticismo primitivo, que pode ser reinterpretado como uma forma de fenomenismo absoluto, a saber, ontológico e metafísico (cf. III, 403ss. e verbete Fenomenismo), mas sobretudo com o ceticismo empírico, segundo o qual não conhecemos o objeto *e sim nossas afecções e modificações*, e entre aquele e essas se pressupõe uma alteridade estrutural (IV, 169ss.). Mas deve-se observar que a tese segundo a qual conhecemos apenas nossas afecções e não as coisas em si e que, entre umas e outras existe uma separação não eliminável, permanece fundamentalmente uma prerrogativa da escola cética (ver, de resto, uma curiosa antecipação nos cirenaicos, I, 349) e, portanto, uma notável exceção na história do pensamento grego.

### CONSCIÊNCIA (συνεσις, συνειδησις, *sensus sui, conscientia*)

Torna-se particularmente difícil falar do conceito de consciência no pensamento grego. No entanto, o termo deriva do latim *conscientia*, usado já por Cícero, que se eleva a um nível temático sobretudo em Sêneca (IV, 76ss.). Os termos gregos que, de alguma maneira, exprimem a consciência são *synesis* e *syneidesis*. Mas em geral se observa que, na realidade, o grego não chegou senão muito tardiamente, e exatamente com Plotino, a elaborar um conceito de consciência como autoconhecimento simultaneamente moral e intelectual, como autoconhecimento da própria unicidade em face das coisas e da própria superioridade sobre as mesmas, como capacidade de recolher-se em si e encontrar, a partir daí, o acesso ao divino como pura interioridade. Sem dúvida, isto é verdade, mas deve-se observar ao mesmo tempo que, na filosofia clássica, foram percorridos os estágios essenciais sem os quais dificilmente se chegaria ao estabelecimento dessa noção. Eis os principais. 1) A descoberta socrática do homem como *psyché* é o primeiro momento essencial (I, 257ss.). 2) O conceito platônico de “homem interior” (ο εντος ανθρωπος) e da Cidade verdadeira que se realiza justamente no homem interior, desenvolvido na *República* IX, 589 a ss. (ver II, 272ss.) 3) O conceito do Eu como *nous*, proposto por Aristóteles (II, 410). 4) Já o estoicismo antigo fala de *synesis* e *syneidesis*; mas é sobretudo no âmbito do neo-estoicismo que emerge o conceito de consciência, não apenas em Sêneca, como dissemos, mas também em Epicteto e Marco Aurélio (IV, 115ss.). Para Plotino cf. IV, 517ss., e a clara síntese de P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma, 1968.

CONSELHO, Bom, cf. Euboulia.

### CONSENSO UNIVERSAL (*consensus gentium*)

O consenso de todos os homens como critério de verdade encontra-se pela primeira vez explicitamente tematizado e sistematicamente expresso em

Aristóteles. A filosofia naturalista dos pré-socráticos, em geral, não somente não apreciou o consenso dos homens, mas esvaziou-o de qualquer validade quanto à verdade, declarando as opiniões dos homens estruturalmente falazes, assim como se lê, de forma paradigmática, no poema parmenidiano e no escrito de Melisso (I, 107; 128ss.). Igualmente Sócrates e Platão, contrapondo à opinião da maioria o conhecimento *daquele único* que sabe (ou *dos poucos* que sabem), mantém a atitude paradoxal tão drasticamente expressa pelos eleatas. No entanto, a maiêutica socrática e a anamnese platônica supondo, numa certa medida, a presença da verdade ou de um vestígio dela na alma dos homens, lançam as bases para uma revalorização do argumento do consenso dos homens, ainda que de modo implícito. Aristóteles, ao invés, partindo da convicção de que os homens sempre existiram e que, ciclicamente, perdem todo o seu saber em consequência de catástrofes naturais de grandes proporções, mas que, no entanto, não o perdem completamente e conservam sempre alguma relíquia da verdade, *entende o consenso dos homens como o permanecer de alguns dos fragmentos de verdade* (cf. os documentos na nossa edição do *Trattato sul Cosmo*, pp. 247-249). Na *Ética Nicomaquéia*, ele escreve expressamente: “Aquilo no qual todos consentem dizemos ser verdadeiro” (K 2, 1172 b 36 ss.). Das *υποληψεις*, que são as opiniões comumente partilhadas, Aristóteles deduz o próprio conceito de metafísica (ver A 2). Veja-se também Λ 8, 1074 b 1 ss., onde a convicção da existência de Deus é confirmada também a partir dessa perspectiva. Depois, os estóicos aprofundam essa doutrina tendo como base o conceito das *noções comuns* (III, 284ss.). Finalmente, no ecletismo e, em particular, em Cícero, o princípio do consenso universal é elevado a critério da verdade (III, 457ss.).

CONSEQUENTE, cf. as explicações do verbete Conclusão.

CONSTITUIÇÃO, cf. Governo, formas de.

### CONTEMPLAÇÃO (θεωρία)

Dedicamos grande parte do Apêndice II do volume I ao estudo desse conceito, que constitui um dos alicerces do pensamento antigo e, mais ainda, o seu emblema mais típico. Ali mostramos como, de atitude cognoscitiva e moral do homem, a contemplação torna-se, pouco a pouco, até mesmo força e energia ontogônica no neoplatonismo (ver também IV, 530ss.).

### CONTINGENTE, CONTINGÊNCIA

*Contingente é o que não é necessário.* O termo grego correspondente é *ενδεχομενον*, que significa, propriamente, o que pode ser, mas também não ser. No entanto, o termo contingente, sobretudo no contexto da filosofia medieval, acabou assumindo uma conotação específica que, ligando-o ao teorema da

criação, conduz decididamente para além dos horizontes da filosofia grega. Nesse sentido forte, contingente é toda criatura com respeito ao criador, ou seja, tudo o que *tem o ser por participação* e que, portanto, *estruturalmente pode não ser*. Não possuindo o conceito de criação como fruto de um ato de liberdade e como *dom gratuito*, os gregos pensaram o ser sob o signo da necessidade, tanto o ser enquanto princípio, como o derivar das coisas do princípio (cf. Ananke) e, portanto, deixaram ao contingente um espaço mínimo. Para Aristóteles, o contingente se reduz, em última análise, ao *acidental* (cf. *Metafísica*, E, 2-3). Já no sistema dos estóicos, todo espaço efetivo é subtraído à contingência, já que tudo é posto sob o signo da Heimarmene, vem a ser, do Fado. Também na filosofia de Plotino não há lugar para o contingente porque, se é verdade que em tal filosofia, pela primeira vez o *Absoluto como tal* é posto sob o signo da liberdade, não é menos verdade que *a processão de todas as coisas a partir do Uno* é posta sob o signo da necessidade (cf. *Processão*).

### CONTÍNUO (συνεχής)

Aristóteles assim o define: “Contínuo é um certo tipo de contigüidade. Fala-se de contínuo quando os termos com os quais as coisas se tocam e se continuam uma na outra tomam-se um mesmo e único termo: é evidente, portanto, que o contínuo acontece naquelas coisas que, por meio do contato, podem produzir uma unidade natural” (*Metafísica*, K, 12, 1069 a 5 ss.; cf. *Física*, E, 3, 227 a 20 ss.; veja-se também o que diz Aristóteles em *Física* Z 1, *passim*). Em particular, atenda-se à seguinte observação que serve de complemento à definição acima citada: “É claro que todo contínuo é divisível em partes que sejam sempre divisíveis; já que, se fosse divisível em partes indivisíveis, teria lugar o contato de um indivisível com um indivisível [...]” (*Física*, Z, 1, 231 b 15 ss.). — Assim entendida, a doutrina do contínuo é o fundamento da física estóica. Além disso, a doutrina da *comistão total* e a do *tonos* (cf. verbetes) são as duas doutrinas mais significativas ligadas à problemática do contínuo própria do Pórtico (ver III, 301ss.; 320ss.).

### CONTRADIÇÃO (αντιφασις, *contradictio*)

É uma forma de oposição, exatamente a primeira, a mais acentuada e extrema, caracterizada pelo fato de não admitir termos intermediários. Escreve Aristóteles: “Entre os dois opostos da *contradição*, não há um termo intermediário; com efeito, a contradição consiste numa oposição na qual um ou outro dos dois membros deve necessariamente estar presente em alguma coisa, sem que haja qualquer termo intermédio” (*Metafísica*, A 7, 1057 a 33ss.). Exemplo típico de contradição é a que vigora entre ser e não-ser; com efeito, entre ser e não-ser não é estruturalmente possível nenhum termo intermédio. Ao invés, na oposição de *contrariedade* (cf. verbe), são possíveis termos intermédios.



### CONTRADIÇÃO, princípio de contradição, Princípio de não-contradição

É um princípio já implicitamente atuante na filosofia jônica e levado a um nível quase explícito no poema de Parmênides, em particular nos vv. 15 e ss. do fr. 8: “Em torno a essas coisas o juízo se resume em *é* ou *não é*” (I, 109ss.). Em Parmênides, esse princípio, embora aplicado de preferência na sua validade ontológica, acaba por condicionar claramente o pensamento e o discurso, como se vê no seguinte fragmento: “Se, portanto, se estabeleceu por força de necessidade que um daqueles caminhos (o do não-ser) deve ser abandonado porque *impensável* e *inexprimível* (não é, com efeito, o caminho do verdadeiro), o outro (o do ser) é e é verdadeiro (vv. 16 ss.). Aristóteles, além das implicações ontológicas, desenvolve e aprofunda igualmente todas as implicações lógicas e gnosiológicas, de modo particular no livro Γ da *Metafísica* (caps. 3-6). O princípio pode ser formulado assim: “*É impossível que a mesma coisa* (um mesmo atributo) *pertença e não pertença ao mesmo sujeito no mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*” (ver Γ 3). A respeito desse princípio, Aristóteles explica que é o mais seguro, o mais conhecido e o mais verdadeiro, a saber, verdadeiro, de uma verdade intuitiva: “O princípio entre todos o mais seguro é aquele a respeito do qual é impossível cair em erro: esse princípio deve ser o mais conhecido (com efeito, todos caem em erro a respeito das coisas que não são conhecidas) e deve ser um princípio não hipotético, uma vez que o princípio que quem quer conhecer alguma coisa deve necessariamente possuir, não pode ser uma pura hipótese, e o que deve necessariamente conhecer quem queira conhecer qualquer outra coisa, deve já ser possuído antes que se aprenda qualquer coisa. Portanto, é evidente que esse princípio é o mais evidente de todos” (Γ 3, 1005 b 11-18). Desse princípio não é possível *demonstração*, uma vez que toda demonstração o pressupõe, mas apenas uma espécie de *declaração dialética*, o *élenchos*, que é uma espécie de *confutação* de quem tentasse negar o princípio. Aristóteles considera que no heraclitismo e na sofística este já implícita a negação do princípio de não-contradição, e o seu *élenchos* se dirige, em consequência, contra os defensores de tais doutrinas. Porém deve-se observar que somente os céticos podem ser considerados como negadores verdadeiros do princípio, ao sustentarem que o ser é indeterminado, indiferenciado e confuso, e que, por conseguinte, de qualquer coisa se pode dizer *é e não é*, ou então, *nem é nem não é*, ou ainda *não é mais ser do que não ser* (ver III, 398ss.; IV, 151ss.).

### CONTRARIEDADE (ἐναντιότης, *contrarietas*)

Para Aristóteles, a contrariedade é *uma das formas de oposição*, menos radical do que a contradição na medida em que admite termos intermédios. (Os termos intermédios entre os contrários são do mesmo gênero dos contrários e compostos pelos próprios contrários, como o cinzento é intermédio entre os contrários branco e negro e, como eles, é uma cor sendo, além do mais, composto por um e outro dos contrários.) Cf. *Oposição e Contradição*.

## CONVERSÃO

Segundo Platão, designa *o ato do voltar-se da alma, do mundo sensível para o mundo inteligível* e, em particular, para a Idéia do Bem. O *conhecimento* (a dialética) para Platão, assim como a educação filosófica, tem a exata validade ética de *conversão*, como se explica na *República* VII, 518 c-d (ver II, 298). Eis o que observa Jaeger a esse respeito: “Nessa passagem [*Resp.* 518 c-d] a palavra usada por Platão é *περιαγωγή*, mas não é uma expressão fixa. Encontram-se também *μεταστροφή* e os verbos *περιστρεφείσθαι* e *μεταστρεφείσθαι*. Todas essas expressões tendem a sugerir a mesma imagem sensível de quem volta a cabeça e eleva os olhos para o bem divino. Ver A. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933. Nock investigou na antigüidade clássica os antecedentes do fenômeno religioso cristão da conversão e, nessa pesquisa, mencionou também o *locus* platônico que aqui nos interessa. Quando se põe o problema não já do fenômeno conversão como tal, mas da origem do *conceito* cristão de conversão, deve-se reconhecer em Platão o primeiro autor desse conceito. A transferência do vocábulo para a experiência religiosa cristã teve lugar no terreno do platonismo cristão primitivo” (*Paideia*, II, p. 512, nota 82). — Para o significado metafísico da conversão, cf. *Processão*.

## CORAÇÃO (χάρδια)

O conceito de coração tem, na filosofia antiga, uma importância de caráter fisiológico e não filosófico. Por exemplo, em Empédocles é identificado, juntamente com o sangue, com o órgão do pensamento (I, 138); Em Aristóteles, com o órgão do sentir (*De partibus animalium*, B 10, 656 a 27 ss.). O conceito de coração tem uma importância muito maior não somente na antropologia bíblica, na qual desempenha um papel central, mas também na concepção grega pré-filosófica, por exemplo em Homero (ver J. Boehme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Berlim-Leipzig 1929, pp. 63ss.).

CORAGEM, cf. *Fortaleza*.

## CORNUDO, Argumento do

É um argumento dialético do megárico Eubúlides, bastante famoso na antigüidade (ver III, 59).

## CORPO (σῶμα)

Corpo traduz o grego *soma*, conservando algumas das suas acepções fundamentais. Originariamente, *soma* significa o cadáver. Depois passa a designar o corpo do vivente em geral (em Homero esse significado ainda está ausente). Finalmente acaba sendo usado para designar também os corpos inanimados, segundo as características que eles têm em comum com os corpos vivos (ser determinado dentro de certos limites, consistência física, espessura

e outras semelhantes). Na linguagem filosófica, conserva as duas acepções fundamentais que poderemos chamar, respectivamente, *antropológica* e *ontológica*. 1) No que diz respeito ao significado antropológico, é preciso observar que a tomada de consciência da natureza do corpo amadurece, de um lado, através da aquisição da mensagem órfica (que contrapõe o corpo à alma-demônio, nele lançada como numa prisão) e, de outro, através da mensagem socrática (que identifica na *psyché* a essência do homem, concebendo-a como o que rege o corpo e dele se serve). Justamente em consequência das doutrinas órfica e socrática, desenvolveram-se de várias maneiras, entre os filósofos gregos, três concepções fundamentais : a) do corpo como cárcere e tumulto da alma; b) do corpo como instrumento a serviço da alma; c) do corpo como potencialidade (matéria) da qual a alma é ato e enteléquia. — a) A primeira concepção, além dos documentos órficos e pitagóricos, encontra-se em Platão, do *Górgias* em diante (II, 203ss.), no primeiro Aristóteles (II, 329ss.) e finalmente na tradição platônica tardia (IV, *passim*). — b) A segunda é própria de Sócrates, mas figura amplamente (juntamente com a primeira) também em Platão e no platonismo: o documento mais significativo a respeito é o *Alcíbiades Maior*. — c) A terceira é própria de Aristóteles (ver II, 386ss.) o qual, porém, retoma às vezes também a segunda (II, 408ss.). A desvalorização do corpo está ligada somente à primeira concepção e tem fundamentos mais religioso-mistéricos do que filosóficos (II, 203ss.). 2) A acepção ontológica do conceito de corpo emerge em primeiro plano sobretudo na era helenística, na qual se torna um dogma a equação *ser = corpo*, nas duas versões fundamentais: a) a epicurista, de caráter mecanicístico e, b) a estoíca, de caráter organicista (ver III, 170ss.; 298ss.; 301ss.). Assim como a consciência da corporeidade do homem segue-se à descoberta da *psyché* ou, pelo menos, a supõe como termo em face do qual se exerce, assim a redução helenística do ser ao corpo supõe a descoberta platônica do supra-sensível e se define justamente em polêmica contra ela. Finalmente, convém observar que o neoplatonismo tenta uma dedução radical do corpo a partir da forma (IV, 495ss.).

## CORPOREÍSMO

Trata-se da concepção que *reduz todo o ser a corpo*, como, por exemplo, o atomismo, em particular na versão epicurista (III, 143ss.; 170ss.) e, sobretudo, o estoicismo, que leva terminologicamente essa redução às suas consequências extremas (ver III, 290ss.; 301ss.).

## CORRUPÇÃO (αθροα)

Para Aristóteles é, juntamente com a geração, *a forma de mudança que tem lugar segundo a categoria de substância*. Consiste no dissolver-se da substância, vale dizer, na perda da forma por parte da matéria (II, 377ss.). Cf. Morte.

## COSMO (ασμος)

O termo cosmo significa propriamente ordem e, sobretudo por obra dos pitagóricos, passou a designar o mundo. Utilizando a sua ontologia do número, eles interpretaram o mundo justamente como ordem *enquanto é harmonia e número, que mantém unido o Todo e o faz ser tal como é* (ver I, 85ss.). Para a consolidação da concepção do mundo como cosmo contribuíram, ainda no âmbito dos pré-socráticos, o conceito da Inteligência como princípio, tanto na versão de Anaxágoras como na de Diógenes de Apolônia, e o conseqüente nascimento do conceito de finalismo. (I, 147ss.; 166ss.). O emblema mais típico do pensamento grego nesse campo foi dado pela reinterpretação do cosmo proposta por Platão como obra de um Demiurgo que age movido pelo bem, e por Aristóteles, que apresenta o mundo como penetrado pelo desejo do ótimo e como que “suspensão” à substância primeira e perfeita, que tudo atrai como “objeto de desejo”. Eis uma página que exemplifica perfeitamente esse sentimento tipicamente helênico, tirada do *Tratado sobre o Cosmo* atribuído a Aristóteles: “Assim, pois, uma única harmonia, por meio da mistura de princípios contrários, organizou a constituição da totalidade das coisas, a saber, do céu, da terra e do cosmo inteiro. Misturando o seco ao úmido, o leve ao pesado, o reto ao curvo, *uma única força*, penetrando através de todas as coisas, ordenou toda a terra e o mar, o éter, o sol, a lua e todo o céu, construindo todo o cosmo partindo de elementos não misturados e diferentes, isto é, do ar, da terra, do fogo e da água, envolvendo-os numa única superfície esférica, obrigando as naturezas mais opostas nele contidas a concordar entre si, e obtendo de todas elas a conservação do universo. A causa dessa conservação é o acordo dos elementos, e a causa do acordo é o equilíbrio, e o fato de que *nenhum supera o outro em potência*: com efeito, o pesado e o leve, o frio e o quente se equilibram reciprocamente, e a natureza nos ensina, com respeito às coisas maiores, que a igualdade é o que mantém a concordia, e a concordia é o que mantém o cosmo, que é pai de todas as coisas e é superlativamente belo” (5, 396 b 23 — 397 a 5). Também Plotino defende fortemente o caráter positivo do cosmo físico (IV, 495ss.), contra o pessimismo que se difunde na antigüidade tardia. A visão do mundo como ordem constitui uma das mensagens mais belas da cultura grega, uma conquista irreversível da história espiritual do Ocidente. — Na sua acepção metafísica, “cosmo inteligível” designa a estrutura hierárquica e perfeitamente ordenada do mundo das Idéias. A expressão torna-se de uso corrente, sobretudo a partir de Filo de Alexandria (IV, 253ss.).

## COSMOGONIA

É a concepção mitológica da gênese do cosmo, que coincide amplamente com a teogonia pelas razões indicadas em I, 41ss.

## COSMOLOGIA

É a doutrina que explica a gênese, a constituição e a natureza do cosmo (cf. verbete). Deixando de lado as questões e os aspectos puramente científicos da cosmologia, que não pertencem ao tema da presente obra, interessa-nos considerar o papel que o discurso cosmológico como tal desempenha no âmbito do pensamento grego. Com exceção do momento sofístico-socrático e do cético, pode-se dizer que toda a especulação grega é condicionada em medida variável — às vezes de maneira predominante — pelo problema cosmológico. É possível mesmo dizer que, em última análise, quase todos os problemas foram vistos pelo homem grego na ótica de uma pesquisa que supõe, em todos os seus aspectos, o conceito de cosmo.

*cosmos*

## COSMOPOLITISMO

É a concepção que se segue à ruptura do antigo *ethos* da *polis*, e que considera o cosmo como uma grande *polis*. Essa idéia surge primeiramente nos sofistas (I, 196s.) e nos socráticos menores (I, 354s.); depois encontra sua formulação mais acabada na ética estoica, na qual se funda teoricamente sobre a extensão da *oikeiosis* a todo o gênero humano, como explicamos em III, 355s. Sob a influência do Pórtico torna-se, depois, uma doutrina comum às divessas escolas da era imperial.

## COSTUME (συνήθεια)

Entendido como regra empírica à qual a maioria se atém, o costume é acolhido por Sexto Empírico como um dos critérios do comportamento ético, pelas razões que explicamos em IV, 174ss. Veja-se, porém, o papel desempenhado pelo costume já na ética da situação de Górgias (I, 218ss.).

## CRASE (χρᾶσις)

Na medicina hipocrática, é a mistura dos quatro humores fundamentais, que determina o temperamento (IV, 163ss.).

## CRENÇA, cf. Pistis.

## CREMATÍSTICA (χρηματιστική)

Para Aristóteles, é a arte de acumular riquezas (II, 436ss.).

## CRIAÇÃO (ποίησις, creatio)

Este conceito, ausente na especulação dos gregos, constitui uma contribuição específica da filosofia de Filo de Alexandria, que o recebe da Bíblia e o exprime em termos filosóficos como a ação divina que produz as coisas do não-ser para o ser (IV, 244ss.). A criação é, de resto, considerada como um *dom*, uma *graça* de Deus (IV, 246). — O conceito reaparece no

pensamento de Amônio Sacas, integrado porém num contexto filosófico de estrutura platônica (IV, 407). — O conceito de criação estimulou também, indubitavelmente, Plotino na formulação da teoria da Processão (cf. *verbete*) na qual, no entanto, tornam a prevalecer os elementos gregos (em particular a idéia de necessidade). — É *improvável* (contrariamente ao que é afirmado por alguns) a presença do conceito em Porfírio (IV, 548ss.).

### CRITÉRIO (κριτήριον)

A doutrina do critério é o correspondente estóico da doutrina epicurista do cânon (cf. *verbete*). Ver textos e exegese em III, 277ss. A definição do critério dada pelos estóicos é a seguinte: “O critério da verdade é a representação cataléptica” (cf. von Amin, S. V. F., II, frgs. 105-121).

CULPA, cf. Pecado.

## D

### DAIMONION (το δαιμονιον)

Trata-se do “sinal divino” que Sócrates afirmava perceber dentro de si mesmo, em circunstâncias particulares. Sobre o significado de *daimonion*, cf. textos e exegese em I, 297ss.

DECISÃO, cf. Escolha.

### DECLINAÇÃO (παρεγκλισις, *clinamen*)

Este conceito representa uma das mais significativas novidades entre as introduzidas pelos epicuristas no sistema do antigo atomismo: trata-se da admissão de “*um desvio mínimo*”, *totalmente casual e não submetido a leis, dos átomos com respeito à sua linha de queda* (III, 180). No nível ontológico, esse “desvio” serve para explicar a possibilidade da colisão e agregação dos próprios átomos. No nível antropológico-moral, ao invés, serve para explicar a possibilidade da liberdade humana que, num sistema totalmente regulado pela necessidade, não encontraria nenhum espaço (cf. textos e aprofundamentos em III, 180ss.).

### DEDUÇÃO (συλλογισμος, *deductio*)

É o ato pelo qual o pensamento infere verdades particulares a partir de verdades universais. Para Aristóteles, realiza-se de maneira perfeita no silogismo (cf. *verbete* e II, 462s.). A dedução é um procedimento oposto à indução que, no entanto, é por ela pressuposta (cf. Indução).

### DEFINIÇÃO (ορισμος, *definitio*)

Segundo Aristóteles, a definição é “*a oração que exprime a essência de uma coisa por meio do gênero próximo e da diferença específica* (II, 454ss.). Eis a passagem na qual o Estagirita ilustra, do modo mais claro, o que seja a *definição*: “[...] tudo o que é contido na definição *deve* constituir uma unidade: com efeito, a definição é uma noção que tem o caráter da unidade e se refere à substância; portanto, ela deve ser enunciação de *algo uno*: pois a substância significa *algo uno* e *algo determinado*. Ora, é preciso examinar, principalmente, as definições que se obtêm por meio de divisão. Na definição nada se contém fora do *gênero* que é chamado primeiro, e das *diferenças*. Todos os outros termos são *gêneros*: tanto o primeiro gênero como as diferenças sucessivas que são consideradas juntamente com ele: por exemplo; gênero primeiro é o *animal*, o que se segue é *animal-bípede*, o que vem depois é *animal-bípede-sem-asas*; e da mesma maneira se procederia quando houvesse um número maior de termos. Em geral não importa que os termos sejam em número maior ou menor, nem que se trate de poucos termos ou apenas de dois; se os termos são somente dois, um é a diferença, o outro o gênero: no exemplo do animal bípede, o animal é gênero, bípede é a diferença” (*Metafísica*, Z 12, 1037 b 24 ss.). Esta doutrina aristotélica foi preparada em ampla medida pelo método *socrático* (I, 316ss.), bem como pela *dialética* e pela *divisão diairética* de Platão (cf. *Diairese* e II, 164ss.).

### DEIFICAÇÃO (θεωσις, θεωθηναι, *deificatio*)

No seu sentido específico, o termo exprime a *identificação do homem e da alma humana com Deus*. Trata-se de uma doutrina preparada amplamente pela doutrina platônica e neoplatônica da virtude entendida como ato de *assimilação ao divino* e comum a muitos filósofos da era imperial — *a*) Inspira profundamente a filosofia neopitagórica, segundo a qual o fim precípua da ética é exatamente o de tornar-se Deus (IV, 351); cf. também a posição de Numênio a respeito em IV, 371. — *b*) Na filosofia hermética, o “*tornar-se deus*” é considerado possível mesmo antes da morte física e é, em todo caso, o supremo êxito da vida moral (IV, 442 ss.). — *c*) Também em Plotino e nos neoplatônicos coincide com a união místico-estática com o Absoluto — *d*) Entre todos esses pensadores, Filo assume uma posição particular; nele, diferentemente de todos os outros, a união com Deus não é propriamente uma deificação do homem, *mas um dar-se de Deus ao homem: um dom de Deus* (IV, 306). — *e*) Também em Alexandre de Afrodísia, como mostraram estudos recentes, encontram-se ecos dessa doutrina, embora dentro de uma perspectiva inteiramente própria (ver IV, 48ss.).

DELIBERAÇÃO, cf. Escolha.

DEMAGOGIA, cf. Governo, formas de.

### DEMIURGO (δημιουργος)

O termo significa *artífice* e, com Platão, assumiu um sentido técnico para designar o *Deus artífice do mundo*. O Demiurgo é *causa inteligente e voluntária* que, contemplando o mundo das Idéias como paradigma ideal e tomando-o como modelo, plasma uma *chora* ou matéria informe e caótica e, desse modo, produz o mundo como ordem. A razão que move o Demiurgo a agir é o *bem*. O Demiurgo é *hierarquicamente inferior às Idéias* e depende delas, ao passo que é superior à alma do cosmos e às outras almas, por ele produzidas. O Demiurgo produz também Deuses inferiores, dando-lhes a tarefa de formar as partes corruptíveis do homem e do Universo (II, 141ss.). Ele desempenha *um papel quase de intermediário* entre o mundo das Idéias e o sensível (II, 141ss.). As Idéias são o Divino (*theion*) impessoal, o Demiurgo é o Deus (*theós*) pessoal (II, 150ss.). Na medida em que compreende o cosmos como ingênito, Aristóteles não tem necessidade da figura do Demiurgo. Mesmo na Primeira Academia, em razão da orientação fortemente matematizante da ontologia, a doutrina do Demiurgo foi deixada na penumbra (III, 98ss.). Ao contrário, com o renascimento do platonismo na era imperial, a questão do Demiurgo volta a tornar-se central. A hierarquia platônica do supra-sensível é modificada, com base nos avanços aristotélicos, da maneira seguinte. No vértice é situado não um inteligível impessoal e sim uma Inteligência suprema (= Primeiro Deus) e o *Demiurgo torna-se a segunda inteligência ou inteligência da alma do mundo*. É essa segunda Inteligência (“despertada” pelo Pai ou primeira Inteligência) que ordena o cosmo (IV, 229ss.). A posição de Numênio, para o qual o Demiurgo é o Segundo Deus, é análoga (IV, 363ss.). Nos neoplatônicos, a partir de Plotino, a doutrina do Demiurgo recebe uma importância e uma significação mais restritas, uma vez que o conceito de *processão* modifica estruturalmente os termos da problemática da produção do mundo. Sob certos aspectos, o Demiurgo é o *Nous* mas, em substância, o Demiurgo é a Alma (IV, 475ss.; 497). Mais ainda, a verdadeira atividade criadora em Plotino acaba sendo a contemplação (IV, 530ss.). Em consequência, na história posterior do neoplatonismo, a problemática do Demiurgo assume significações que se afastam notavelmente da doutrina platônica originária, inserindo-se sempre mais no complexo processo de dedução das hipóteses a partir do Absoluto, e no sempre mais intrincado multiplicar-se dos momentos triádicos desse processo (cf., por exemplo, Amélio, IV, 543ss. e Teodoro de Asina, IV, 566s.).

DEMOCRACIA, cf. Governo, formas de.

### DEMÔNIO (δαίμων)

Para os gregos, o Demônio é um ser *intermediário entre o Divino e o humano*, com função de mediação entre as duas esferas. É uma criação da fé



popular, retomada no âmbito da filosofia grega com oportunas reformulações, não somente por exigências religiosas, mas também ontológicas e éticas. — Em particular, recordamos a posição de grande relevo que o Demônio tem na religião órfica, onde se identifica com a alma que sofre a prisão do corpo em seguida a uma culpa, mas tende a libertar-se do corpo: doutrina essa que exerce grande influência em alguns pré-socráticos e, sobretudo, em Platão e em todo o platonismo posterior (cf. I, Apêndice I, *passim*). — Em Platão, importância particular é atribuída ao Demônio *Eros*, filho de Penia e Poros, que personaliza a *força sintética e mediadora capaz de elevar o homem do sensível ao supra-sensível* (II, 217ss.). Em Xenócrates, a figura do Demônio é aprofundada de modo específico. Ele considera os Demônios como *almas liberadas do corpo* que, no entanto, mantêm algumas características morais da vida terrena. Em particular, todos os fatos atribuídos pela tradição aos Deuses populares devem ser atribuídos aos Demônios. A demonologia de Xenócrates recebe uma tripla significação: religiosa, enquanto o Demônio ocupa-se com a relação entre Deus e o homem; psicológica, enquanto os Demônios são a origem das almas; e ética, enquanto perpetuam no mundo celeste o conflito entre o bem e o mal (III, 92ss.). — Deve-se notar que a demonologia desempenha um papel de importância também na doutrina do Pórtico: com efeito, os estóicos consideram os Demônios como seres que têm afetos e sentimentos comuns à humanidade e exercem vigilância sobre o curso das coisas humanas (III, 309). — Em seguida muitos filósofos, sobretudo na última fase do pensamento grego, embora pertencendo a escolas diversas e influenciados obviamente pelo renascimento do platonismo, chamam o Demônio *alma intelectual* (cf., por exemplo, Marco Aurélio, IV, 118ss. e Dion Crisóstomo, IV, 197). Na filosofia neopitagórica (IV, 353 e 356) e médio-platônica (IV, 307ss.), os Demônios recebem conotações mais específicas. Plutarco, por exemplo, os distingue em duas grandes classes: os que nunca tiveram comércio com o corpo (esses constituem a espécie mais elevada) e os que tiveram comércio com o corpo, e que outra coisa não são senão as almas que se libertaram do corpo (IV, 308). A função do Demônio permanece, porém, sempre a de *mediar a esfera dos Deuses, que não podem entrar em comunicação direta com o sensível, com a dos homens*. É digno de menção que seja dada aos Demônios a possibilidade de ser elevados ao nível dos Deuses. Doutra parte, nos Demônios inferiores se admite mesmo (por exemplo em Plutarco) a possibilidade da morte (IV, 308). — Também Plotino admite a existência dos Demônios. Eles são constituídos de matéria inteligível, o que lhes permite assumir corpos aéreos e ígneos. Já que são, em parte, materiais (Plotino admite que tenham afeições e sejam mesmo dotados de voz), não participam do mundo do Espírito, mas são gerados pela Alma do Universo, em função das necessidades do mesmo Universo. Desse modo, o Demônio desempenha um papel específico no âmbito da complexa atividade

da terceira hipóstase, no que diz respeito à sua atividade de sustentar o mundo. Em particular, Plotino sublinha a função de uma espécie de Demônios, os *Erotes*, que dependem da potência de amor da alma na sua aspiração ao belo (IV, 497, nota 32). No neoplatonismo pós-plotiniano, assistimos a uma extensão da doutrina dos Demônios no sentido metafísico, na medida em que eles são inseridos na complexa processão triádica. Em Proclo, por exemplo, os Demônios, juntamente com os Anjos e os Heróis, constituem o segundo momento triádico da alma; IV, 585 (cf. verbetes Anjo e Herói).

### DEMONSTRAÇÃO (αποδείξις, *demonstratio*)

Assim é denominado por Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, o silogismo que une a correção formal à verdade das premissas (ver II, 460ss.). Sobre esse tema é fundamental a obra de M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele, Commento agli Analitici Secondi*, vol. I, Pádua, 1975.

DEMONSTRAÇÃO POR ABSURDO, cf. Confutação.

DESEJO, cf. Appetite, Eros, Paixão.

DESORDEM, cf. Anomalia, Confusão, Disteleologia.

DESTINO, cf. Heimarméne.

### DEUS — DIVINO (θεός – θεϊόν)

Não é possível compreender a concepção grega sobre Deus se primeiro não se compreende que, em todos os pensadores, o conceito de Deus é um momento do conceito mais amplo de Divino (neutro). Isso significa que *o Divino é entendido sempre pelo grego como uma pluralidade estrutural* e que a nossa concepção monoteísta, de origem bíblica, está em nítida antítese com a concepção grega. Para dar uma visão sintética, que espelhe o mais possível tão complexa problemática, é oportuno distinguir os pontos seguintes: 1) as notas características da natureza do Divino; 2) as relações entre a natureza do Deus-divino e o cosmo; 3) as relações entre Deus e a natureza do homem; 4) as relações entre Deus e a lei moral; 5) as relações entre o problema de Deus e a escatologia; 6) as relações entre Deus e o conhecimento que o homem tem dele; 7) as relações entre Deus e a Providência. 1) As *notas essenciais do conceito grego do Divino* foram alcançadas pouco a pouco na seguinte ordem: a) Para os naturalistas, o Divino é o *princípio* (o ser do qual, no qual e pelo qual) ou seja, o que causa, dirige e sustenta (e, portanto, governa) o todo; além disso é b) *inteligência*. Essa última característica surge como tema sobretudo em Anaxágoras e Diógenes (I, 147ss.; 166ss.), e é central também em Sócrates

(I, 291ss.). — c) Para Platão e Aristóteles, Deus e o Divino são a realidade *metaempírica*, ou seja, a substância transcendente, vale dizer uma realidade estruturalmente diversa da realidade sensível. Em Platão, essa realidade é entendida sobretudo como Idéia (II, 61ss.), ou seja, como o inteligível do qual a inteligência é um momento subordinado. Ao invés, em Aristóteles é entendida como Inteligência (multiplicidade de Inteligências) à qual o inteligível é de alguma maneira subordinado (II, 368s.). Com o renascer do platonismo, chega-se a uma síntese desses conceitos, e Deus se torna a Inteligência que, pensando-os, produz os inteligíveis (IV, 253ss.; 294ss.). — d) Com o neoplatonismo, o conceito de Deus se enriquece com a introdução do conceito positivo de infinito entendido como potência no mais alto grau, como inexaurível força produtora, transcendente com respeito ao próprio pensamento e ao próprio ser inteligível, enquanto esses se tornam momentos concebidos de diversas maneiras e distribuídos nas diversas manifestações do Divino (IV, *passim*). — e) A partir sobretudo de Platão (mas com antecipações ao menos implícitas já nos pré-socráticos) uma característica do Divino é posta em primeiro plano, a saber, a do Bem; a Idéia do Bem (impessoal) está no vértice do Inteligível (II, 150ss.); o ser *bom* é qualidade essencial do Demiurgo, inteligência suprema (II, 141ss.; 151). O bem e o ótimo são características também do Deus aristotélico (II, 368ss.). Em Plotino e nos neoplatônicos, o Bem é o Uno, o próprio Absoluto; e toda a esfera do Divino subsiste na forma do bem (cf. sobretudo IV, 445ss. ss.) 2) A natureza do Divino torna-se mais clara ao se confrontar com o segundo dos problemas, a saber o das suas *relações com o cosmo*, considerando as respostas dadas pelos filósofos gregos, que esgotam toda a gama das respostas possíveis. — a) Para os naturalistas, Deus e o mundo são distintos como a causa do causado, no interior de um horizonte arcaico de pensamento que não conhece ainda as categorias de imanência e de transcendência e, portanto, de maneira ainda indeterminada (cf. sobretudo I, 102s.). — b) Platão concebe Deus e o Divino como transcendentos ao mundo (II, 150ss.), seguido por Aristóteles (II, 364 ss.) e pela literatura filosófica que depende de ambos. — c) Para os estóicos, Deus-Divino é considerado imanente e coincide com a própria natureza (a filosofia do Pórtico representa a primeira formulação coerente do imanentismo; cf. III, 307ss.). — d) Eis a posição de Epicuro: Deus e o mundo estão entre si numa relação de estranheza, no sentido de que os Deuses não causam nem governam o mundo. Os Deuses, porém, não têm uma estrutura que os diferencie ontologicamente do mundo (III, 195ss.). — e) A posição de Plotino e dos neoplatônicos é a de que o Divino possui diversos níveis de transcendência: no seu conjunto, ele transcende o mundo físico; no seu interior, porém, há ulteriores graus de transcendência, sendo que o Princípio primeiro e absoluto está mesmo para além do ser, do pensamento e da vida (IV, 439ss.). Vejam-se, a propósito, os verbetes Imanência e Transcendência, tendo presentes, porém, todas as alternativas acima elencadas. Excetuando-se a posição

de Epicuro, que constitui um *unicum*, todas as outras podem ser vistas como um modo diverso de entender os mesmos atributos de Deus enumerados no primeiro ponto, em particular o de ser Princípio (ao qual, de resto, todos os outros se prendem). Deixando de lado a posição dos pré-socráticos que, enquanto arcaica, isto é, indiferenciada, não se pode esquematizar senão diferenciando-a e, portanto, deformando-a, devemos observar o seguinte: o Divino e Deus em Platão e Aristóteles (ainda que nos modos diversos que notamos) são causas transcendentais (nos médio-platônicos e nos neoplatônicos transcendentais mesmo em *diversos níveis*) à ordem do mundo ou, se se prefere, ao mundo como ordem. Nos estóicos, ao contrário, o Divino é causalidade imanente ao mundo, uma atividade intrínseca finalizadora. O teorema da criação a partir do nada permaneceu desconhecido à cultura grega, e o próprio Filo de Alexandria, usando categorias gregas, só com muito trabalho consegue apresentar racionalmente a mensagem bíblica (IV, 244ss.). Pode-se também dizer que o Deus grego é criador somente enquanto *ordenador*, não enquanto produz e faz dom do ser. Além disso, prevalece a idéia da necessidade da produção do mundo por parte do Divino. Uma vez posto o Divino com as suas características, o mundo deriva dele por via de consequência. O Demiurgo platônico é como a exceção que confirma a regra. Mas é uma exceção apenas parcial porque, em todo caso, não dependem do Demiurgo nem o mundo das Idéias (que constitui o paradigma no qual ele se inspira) nem a *chora* que ele deve formar. 3) No que diz respeito às relações entre Deus e a natureza do homem, os gregos, a partir de Homero, falaram de *syngheia*, de afinidade que, porém, apenas (ou sobretudo) foi justificada no *Timeu* e na tradição platônica. A afinidade é atribuída ao *nous*, ou seja, à *inteligência*. 4) No que concerne às relações entre Deus e a lei moral, é importante observar que, para nenhum dos filósofos gregos, Deus é o revelador da lei moral. Essa lei é concebida, em certo sentido, como um Absoluto, como inscrita na *physis* em geral e na *physis* do homem em particular. Para realizar a lei moral, o homem não tem, pois, necessidade de um auxílio divino especial. 5) A idéia de um Deus que premia os bons e pune os maus não aparece difundida entre os filósofos ou o é somente na medida em que se inspiram no orfismo. Em geral, os pensadores gregos compreenderam a virtude e a vida moral de preferência segundo um modo autônomo. Um prêmio no além é mais uma consequência a modo de corolário do que o fim primário da virtude e da vida moral. Platão e os platônicos constituem uma exceção notável, mas são devedores nesse ponto mais do orfismo do que da pura especulação (cf. sobretudo II, 191ss.). 6) No que se refere à capacidade do homem de conhecer Deus e o Divino em geral, os filósofos gregos não alimentam dúvidas. Não por acaso raros são os filósofos ateus. A concepção e o sentimento do mundo como *ordem* levava necessariamente a postular um ordenador. Com efeito, as provas da existência de Deus giram sobretudo em torno dos conceitos de ordem e de fim. A idéia

de que seja necessária uma revelação divina para que o homem venha a crer na existência de Deus é fundamentalmente estranha ao pensamento grego. A própria concepção da inefabilidade de Deus, que se difunde na antigüidade tardia, não é uma exceção, mas uma confirmação de quanto acabamos de afirmar. Com efeito, se Deus é considerado inacessível racionalmente é, no entanto, considerado acessível mediante a *unio mystica* e o êxtase, para cuja consecução o homem necessita apenas das suas próprias forças. 7) Os filósofos antigos falaram muito da Providência divina, sobretudo na antigüidade tardia. Sócrates e Platão conhecem esse conceito, mas não o situam em primeiro plano. Aristóteles, ao contrário, o ignora no nível metafísico. Com os estoicos, a *prônoia* torna-se um conceito-base irreversível. No entanto, permanece desconhecido ou afirmado apenas esporadicamente o conceito de Providência a respeito do *indivíduo singular*. — Para complemento do que foi dito, cf. os verbetes: Afinidade, Agnosticismo, Antropomorfismo, Apófase, Assimilação a Deus, Ateísmo, Deificação, Êxtase, Imanência, Mística, Monoteísmo, Nomoteta, Politeísmo, Providência, Religião, Teologia, Transcendência.

DEVER, cf. Kathekon.

DEVIR, cf. Movimento, Mudança.

### DÍADE (δύαξ)

O conceito de Díade do grande-e-pequeno é de inspiração pitagórica e designa o princípio da divisibilidade e da multiplicidade. A Díade constitui, nas “doutrinas não-escritas” de Platão, o elemento material (inteligível) das Idéias: uma espécie de *matéria inteligível* sobre a qual age o princípio do Uno com função limitadora. Corresponde, em certo sentido, ao conceito de “Apeiron” (cf. verbete), introduzido com função análoga no *Filebo* (II, 121). — Em seguida, Espêusipo, embora aceitando de Platão a doutrina do Uno-princípio, substitui a Multiplicidade à Díade, considerando-a mais condizente com a dedução dos números matemáticos, tendo ele eliminado as Idéias e os Números ideais (III, 88ss.). Nos fins da era helenística e na era imperial, a doutrina da Díade renasce, depois de um longo esquecimento, de modo um tanto limitado nos médio-platônicos, como, por exemplo, Plutarco (cf. IV, 303s.) e, ao contrário, de modo relevante, nos neopitagóricos. Esses últimos consideram a Díade como princípio passivo e como matéria inteligível, dualisticamente contraposta à Mônada (IV, 349ss.). A tendência própria do movimento neopitagórico de realizar um monismo espiritualista acaba, porém, por negar a autonomia ontológica da Díade, primeiramente deduzindo-a da própria Mônada, depois deduzindo-a ulteriormente, juntamente a um *uno inferior* de um *Uno superior* (IV, 351s.). — Uma concepção complexa da Díade é a de Numênio, que procura fundi-la com a doutrina hipostática do médio-platonismo, mas de um

modo bastante aporético (IV, 367ss.). — A doutrina da Díade se encontra igualmente em Plotino e nos neopla-tônicos, embora não situada em primeiro plano. Em Plotino, em particular, a Díade é o primeiro produto do Uno, que se determina voltando-se para o Uno e, dessa maneira, dá lugar ao mundo das Idéias e do Espírito (IV, 460ss.; 469ss.).

### DIAIRESE (διαίρεσις)

A diárese é, em Platão, a forma típica da dialética descendente que consiste em proceder por divisões sucessivas a partir das Idéias gerais, decompondo-as *sucessivamente em Idéias particulares, de maneira a estabelecer o lugar que cada Idéia ocupa na hierarquia do mundo inteligível* (II, 165). Eis como Platão define a diárese dialética no *Sofista*: “Dividir por gêneros e não tomar por distinta uma Idéia que seja a mesma, nem pela mesma uma que seja distinta, não é esta, dizemos, tarefa da ciência dialética? [...] Ora, aquele que é capaz disso, acreditado que seja igualmente apto a discernir uma Idéia única, estendida em todos os sentidos, através de uma pluralidade de elementos separados uns dos outros; e uma pluralidade de elementos distintos entre si, ligados extrinsecamente por uma Idéia única e esta como que em ato de penetrar uma pluralidade de complexos para ligá-los numa unidade: e uma multiplicidade de elementos totalmente distintos. Ora, conhecer onde os singulares sejam ou não aptos a se associar é *justamente saber dividir segundo os gêneros*” (253 d-e).

### DIALELO (o διαλληλος τροπος)

É o tipo de demonstração errônea que, para explicar o objeto que se busca demonstrar, o pressupõe na mesma razão aduzida para explicá-lo. — É o quinto *tropo* de Agripa (IV, 160). — O “círculo vicioso” e a “petição de princípio” são formas de dialelos.

### DIALÉTICA (διαλεκτική)

A dialética (de *dia-léghein*) foi entendida na antigüidade segundo acepções diversas, que podem ser reduzidas ao menos a sete. 1) Zenão de Eléia, considerado pelos antigos fundador da dialética, concebeu a esta como uma *confutação metódica das teses do adversário*, realizada com a finalidade de estabelecer a verdade da própria tese, por meio da demonstração da contraditoriedade da tese oposta (uma forma de demonstração por absurdo). Leia-se o texto platônico citado em I, 117s. e veja-se a análise de cada um dos argumentos dialéticos em I, 118ss. 2) A dialética zenoniana, utilizada como fim a si mesma, sobretudo no ambiente sofístico ou na escola megárica, deu origem à erística ou, se se prefere, à dialética como erística (cf. verbete). 3) Em Sócrates, a dialética torna-se *diálogo*, que se cumpre nos dois momentos da *confutação* e da *maieutica*, exercendo-se sob o signo extremamente original da

*ironia* (cf. verbete). Convém, ademais, notar que a dialética socrática se distingue também pelo seu fim predominantemente ético-educativo (I, 304ss.). 4) Em Platão, a dialética adquire uma significação a um tempo metodológico-ontológico-metafísica, sendo entendida *a)* como *inferência metaempírica*, *b)* como *método ascendente e descendente para captar os nexos entre as Idéias*, *c)* como *a própria relação ontológica que liga as Idéias entre si* e da qual depende o método (II, 164ss.). Veja-se também a retomada desses conceitos em Plotino (IV, 428ss.). 5) Em Aristóteles, coincide com a *analítica* ou *lógica do provável*, vem a ser, com o *tratado do silogismo dialético* (II, 465ss.). Convém notar que Aristóteles teoriza igualmente, de maneira muito clara, a significação da dialética como *élenchos* ou *confutação* (cf. Confutação). 6) Na escola estoica coincide com a *pars potior* da lógica, que se divide justamente em dialética e retórica (III, 275ss.). 7) Os estudiosos modernos julgaram mesmo possível encontrar no pensamento antigo a dialética também na estrutura triádica hegeliana, ou seja, na acepção de *síntese dos opostos*. Nesse sentido, embora com muitas restrições, pode-se falar de dialética em Heráclito e, sobretudo, em Proclo, cuja *lei da permanência-processão-retorno*, conforme reconhece o próprio Hegel, prefigura justamente a dialética triádica da tese, antítese e síntese (IV, 585ss.).

### DÍÁLOGO (διαλογος)

Designa o procedimento por perguntas e respostas (*dia-léghein*) na busca da verdade. Foi a característica própria da dialética socrática, em nítida antítese com o monólogo dos sofistas. Em Sócrates, embora possuindo uma rigorosa estrutura lógica, foi um método fundamentalmente educativo, com forte ênfase moral (I, 305), tendo em mira *submeter a alma à prova para curá-la por meio do logos* (cf. Dialética, Ironia, Maiêutica, Confutação). — Em Platão e em alguns socráticos menores, além de método, torna-se gênero literário. Platão em particular, embora partilhando em princípio o juízo negativo de Sócrates sobre a palavra escrita, julgada incapaz de traduzir o autêntico espírito filosófico, diferentemente do mestre que nada escreveu, procurou, através do diálogo literário, reproduzir a essência do método socrático e nele fazer refluir toda a fecundidade da palavra viva (II, 12ss.). Depois de Platão, o diálogo tornou-se, na filosofia, uma cansativa imitação, uma vez que, pela sua própria natureza, ele subsiste apenas na medida em que é penetrado pelo autêntico espírito socrático. De fato, tanto o diálogo socrático vivo como o diálogo platônico literário constituem, em seu gênero, um *unicum*.

DIANOÉTICA, cf. Virtude, Areté.

### DIANOIA (διανοια)

No seu significado genérico, o termo quer dizer *razão* e *pensamento*, em oposição à experiência e à sensação; na sua significação mais determinada e

específica e, portanto, técnica, designa a *razão ou pensamento discursivo*, ou seja, o pensamento que procede passo a passo, dis-correndo (*dia-noein*), a saber, mediadamente e não imediatamente. Nesse sentido, *dia-noia* se opõe a *noesis*, pensamento intuitivo ou imediato. Essa significação técnica foi fixada tematicamente por Platão: cf. II, 163s. e as explicações ulteriores aí fornecidas.

### DIATRIBE (διατριβή).

A diatribe é uma forma literária codificada pelos cínicos, que consiste numa composição breve, geralmente de forma dialógica, de caráter predominantemente ético, muitas vezes com o tom de paródia, mordaz e polêmico. Ao que parece, a diatribe remonta a Bión (ver III, 45ss.). Os escritos de Menipo são considerados modelos nessa matéria (III, 45). — Despojada da agressiva feição cínica, a diatribe tornou-se um gênero literário muito difundido, sobretudo na antigüidade tardia.

### DICOTOMIA, Argumento da

É o primeiro e o mais importante argumento de Zenão contra o movimento. Ver a sua exposição em I, 118ss.

### DIFERENÇA ESPECÍFICA

É a diferença que, determinando o gênero, constitui a espécie. A diferença específica última coincide com a própria essência das coisas (II, 455). Cf. a importante passagem da *Metafísica* aristotélica que aduzimos no verbete Definição, onde o conceito de diferença específica é explicado de maneira perfeita.

### DIKAIOSYNE, cf. Justiça.

### DIMINUIÇÃO (φθισις)

Para Aristóteles é, juntamente com o aumento, a forma que a mudança (cf. verbete) assume quando se refere à categoria da quantidade (II, 377).

### DIREITO, cf. Lei.

### DISCURSIVO, Procedimento, cf. Dianoia.

### DISJUNTIVO (διεξυγμνον)

Expondo a doutrina estoica, Diógenes Laércio dá a seguinte definição: “A proposição disjuntiva é aquela que é disjunta por uma conjunção disjuntiva. Exemplo: ‘ou é dia ou é noite’. Essa conjunção prenuncia que um dos enunciados é falso” (VII, 72). Além das proposições, existem também os silogismos disjuntivos que são aqueles nos quais a premissa maior é justamente uma proposição disjuntiva. Com esses silogismos se ocuparam sobretudo os estoicos. Vejam-se os exemplos 4 e 5 de anapodíticos, citados em III, p. 291ss.



## DISTELEOLOGIA

Assim se denomina a negação do finalismo. O exemplo mais notável é o atomismo, seja na sua formulação antiga, seja na sua formulação epicurista (I, 156ss.; III, 170ss.). — Teofrasto nega o finalismo no mundo sublunar, levando a cabo, assim, uma mudança brusca na filosofia do Perípatos (cf. III, 119ss.). — Também a concepção da realidade própria dos céticos é fortemente disteleológica, para os quais o ser é dominado pela “desordem” e pela “confusão”; cf. IV, 135ss.

DIVERSIDADE, DIVERSO, cf. Alteridade, Outro.

DIVISÃO, cf. Diárese; Dicotomia.

## DOGMA, DOGMÁTICOS, DOGMATISMO (δoγμα, decretum).

O termo designa uma doutrina na qual se crê *firmemente*. Recordemos, por exemplo, que Aristóteles chama de *dogma* comum aos filósofos naturalistas o princípio “nada deriva do que não é e tudo deriva do que é” (*Metafísica*, K 6, 1062 b 25s.), e de “*dogmas* não-escritos” as doutrinas platônicas não consignadas nos escritos (*Física*, 2, 209 b 15). — O termo, porém, adquire significado peculiar na era helenística. Epicuristas e estoicos afirmam que é essencial ao sábio *possuir dogmas*, ou seja, *princípios doutrinais nos quais possa crer firmemente*. Epicuro escreve: “O sábio será dogmático nas suas convicções doutrinais, nunca deixando a porta aberta à dúvida” (Usener, *Epicurea*, fr. 562). Para os estoicos, a representação cataléptica é dogma (cf. von Amin, *S. V. F.*, II, fr. 121). Para Epicteto, o dogma coincide com a *prohairesis* (ver IV, 101s.). Eis, enfim, uma interessante página de Cícero na qual descreve a posição de Antíoco, de procedência estoica, sobre a necessidade do dogma: “Se todas as demonstrações fossem tais quais apregoam esses (= os filonianos) — isto é, que possam ser também falsas e que não é possível distingui-las com nenhum meio cognoscitivo —, como poderemos sustentar que alguém tenha feito uma demonstração ou então uma descoberta? Ou que prova haveria da demonstração de uma argumentação? Mais ainda, que fim terá a filosofia, que deve proceder com método racional? E o que acontecerá com a sabedoria, que não deve pôr em dúvida nem a si mesma nem aos seus ‘decretos’ (que os filósofos chamam *dogmas*), nenhum dos quais pode ser deixado de lado sem que se incida em culpa? Com efeito, quando se transcura um decreto (= dogma) da sabedoria, acaba-se transcurando a própria lei da verdade e da retidão, e nessa deficiência costumam ter origem atos de traição com respeito à amizade e ao Estado. *Portanto, é necessário crer firmemente que nenhum decreto (= dogma) do sábio possa ser falso e que não basta que não seja falso, mas deve ser igualmente estável, fixo e ratificado, de sorte que raciocínio algum possa movê-lo*” (*Acad. pr.*, II, 9, 27). Os céticos, ao contrário, combateram

sistematicamente esse ponto em particular, e dogma e dogmático receberam uma conotação negativa, em consequência sobretudo das polêmicas céticas. Para o cético, dogma torna-se um *assentimento dado a coisas obscuras*, onde, por “coisas obscuras” entendem-se todas as que são objeto da ciência e, portanto, qualquer proposição que pretenda exprimir alguma verdade que não seja de evidência puramente empírica ou fenomênica. Eis a definição de Sexto Empírico, exemplar sob muitos aspectos: “Dizemos que o cético não dogmatiza, não no sentido em que alguns entendem esse termo, para os quais, em geral, é *dogma assentir a qualquer coisa*, pois o cético assente às afecções que se seguem necessariamente às representações sensíveis. Assim, por exemplo, sentindo calor ou frio, ele não diria: — creio não sentir calor ou frio —; mas dizemos que não dogmatiza segundo a significação que outros dão ao termo *dogma*, isto é, *assentir a algumas coisas das que são obscuras e formam objeto de pesquisa por parte das ciências* (o pirroniano não assente a nenhuma coisa obscura). Mas também não dogmatiza em proferir, a respeito das coisas obscuras, as expressões céticas como ‘por nada mais’ ou então ‘não afirmo nada’ [...]. Pois aquele que dogmatiza estabelece como verdadeira e real a sua asseveração assim chamada dogmática, ao passo que o cético põe essas expressões não como verdadeiras e reais em sentido absoluto” (*Esboços pirronianos*, I, 13-14). — O termo dogma tem um sentido completamente diferente na religião, onde significa *verdade revelada e na qual se deve crer*. Observe-se que o dogma na religião é uma verdade que não é objeto de razão, mas de fé.

### DOR (λυπη, *dolor*).

Os antigos dão diversas interpretações à dor, entendida como sofrimento do corpo e da alma, entre as quais se destacam as três seguintes. 1) Uma primeira, inspirada no orfismo e, portanto, *de caráter predominantemente religioso* (ligada ao conceito de uma culpa originária e ao ciclo das reencarnações da alma como punição) entende a dor e o sofrimento como *expição*. Essa doutrina se encontra expressa sobretudo por Platão nos mitos do *Górgias*, do *Fédon* e da *República*, e posteriormente na tradição platônica. 2) Uma segunda concepção é a de Epicuro que faz *coincidir a dor com o mal*. Tarefa da filosofia é exatamente curar e aliviar, senão mesmo suprimir, o mal (III, 206ss.; 217ss.; 227ss.). 3) A terceira concepção, celebrizada sobretudo pelos estoicos, entende *a dor como algo completamente diferente do mal e mesmo, como um indiferente*, com respeito a ele (III, 394ss.). Tornou-se paradigmática a célebre frase de Possidônio, atingido por um ataque de artrite muito dolorosa: “A tanto não chegas, ó dor! És opressora, sim, mas nunca admitirei que és um mal” (III, 383). Deve-se notar que, não obstante a avaliação oposta da dor, epicuristas e estoicos chegam às mesmas conclusões: *a dor não é nunca um obstáculo à felicidade para um sábio*; o sábio pode ser feliz mesmo no touro de Fálaris (ver III, *passim*).

DOUTRINÁRIOS, Médicos, cf. Medicina.

### DOXA (δοξα, *opinio*)

Na linguagem filosófica, o termo significa *opinião*. — Desde as suas origens, a *filosofia grega desvalorizou a opinião*, na qual viu a *fonte do erro*. 1) A opinião representa o estágio gnosiológico pré-racional, no qual a razão é prisioneira das aparências dos sentidos. Já Heráclito mostra um desprezo radical pela opinião (ver I, 69). Os eleatas fazem a opinião coincidir sem mais com o erro, em razão dos seus pressupostos metafísicos. Parmênides procura distinguir duas formas de *doxa* e de reconduzir a *doxa* plausível (não a que ele denomina *doxa* dos “mortais”) ao plano da razão mas, assim fazendo, ele a destrói como *doxa* (a razão eleática é de tal natureza que não pode, por sua própria estrutura, salvar a *doxa* e explicar os fenômenos); por sua vez, Melisso declara sem mais que a *doxa* é uma ilusão, ou seja, um engano dos sentidos, de acordo com os fundamentos ontológicos do eleatismo (I, 128ss.). 2) Platão salva a *doxa* na medida em que salva o devir, considerando-o como *metaxy*, a saber, como algo intermediário entre o ser e o nada. Para Platão, ao contrário dos eleatas, o dissídio radical entre a razão e a experiência se compõe não negando qualquer assentimento aos dados dos sentidos em benefício exclusivo da razão, mas *distinguindo dois planos da realidade*. No entanto, justamente porque se refere ao devir, que é ambíguo, também a opinião acaba tendo um caráter *ambíguo* (permanece no meio entre a ciência e a ignorância), isto é, permanece como algo *teoreticamente não positivo*. Com efeito, somente alcançando a ciência é possível estabelecer se a opinião é verdadeira ou falsa, justamente medindo-a com a medida da ciência (ver II, 161ss.); e somente “ligando-a com o raciocínio causal” é possível eliminar a sua instabilidade; mas, ao fazer isto, nós a transformamos em ciência e a suprimimos como opinião (ver *Ménon*, 97 a ss.). 3) Nos seus *Tópicos*, Aristóteles tenta elaborar uma lógica sistemática da opinião (o silogismo dialético), mas não consegue modificar, senão em medida muito reduzida, essa perspectiva (II, 465ss.). 4) A preeminência absoluta da *epistémé*, com a qual somente a verdade está ligada, permanece o emblema de toda a filosofia grega, mesmo depois de Platão. Tanto Epicuro (III, 158 ss.) como os estóicos (III, 277ss.) e Plotino (IV, 428ss.), embora com motivações diversas, designam a *doxa* como lugar do erro. Apenas os últimos céticos que, com Sexto Empírico, tentam uma fusão entre o ceticismo e a medicina, dão à opinião um relevo incomum: mas esses filósofos representam, na realidade, a negação da especulação filosófica que, para eles, é toda ela apenas dogmática. Além disso, trata-se de uma reabilitação bastante suspeita da *doxa*: a confiança na *synétheia* (costume comum) e na *doxa* exprime apenas a desconfiança na razão: não porque se acredite que a *synétheia* e a *doxa* sejam portadoras de verdade (ver IV, 174ss.). Por conseguinte, os céticos não chegam nem mesmo a constituir a exceção que confirma a regra. De resto, a desvalorização da

*opinião* por parte da filosofia é inevitável, tendo-se em vista o próprio objeto de toda filosofia (em particular, da filosofia antiga), que consiste em contestar as *aparências* e, portanto, a *doxa*, para tentar alcançar os fundamentos últimos que estão sempre e somente para além dela.

## DUALISMO, DUALÍSTICO

Trata-se de um termo moderno usado em diversas acepções, mas que podem ser reduzidas a duas fundamentais, uma de significado *metafísico* e outra de significado sobretudo *teológico-religioso*. A essas podemos acrescentar uma terceira, que pode ser dita *ontológica*, e uma quarta, que podemos chamar *cosmológica*. 1) a) Pode ser denominada dualista, em geral, toda forma de metafísica ou de doutrina que admite a existência de “dois gêneros” de ser, um corruptível e sensível, outro incorruptível e inteligível. Entendendo-se o termo nesse sentido, é *dualista quem quer que admita uma transcendência*. Desde esse ponto de vista, tanto Platão como Aristóteles são dualistas. — b) Numa acepção mais restrita, o dualismo é muitas vezes entendido em sentido polêmico, designando uma *concepção incorreta do supra-sensível e da transcendência*. Aristóteles, por exemplo, repreende Platão por ter, com a sua teoria das Idéias, reduplicado de maneira incorreta o mundo sensível: nesse sentido, também alguns intérpretes modernos, seguindo Aristóteles nesse ponto, falam de dualismo platônico (portanto, na acepção de uma admissão enganosa de uma ilusória cópia do real). Segundo a nossa opinião, tal interpretação é simplista, não fazendo justiça à verdade histórica, como mostramos em II, 75ss.). 2) Em outra acepção, chama-se *dualista qualquer concepção do mundo que explica toda realidade em função de dois princípios antagônicos entre si, um do Bem, outro do Mal*. Essa forma de dualismo tem sua origem no Oriente e difunde-se no Ocidente sobretudo na antiguidade tardia (cf., por exemplo, a doutrina hermética). O pensamento filosófico grego permaneceu, em grande parte, imune a esse dualismo e, mais ainda, foi Plotino quem formulou a doutrina célebre segundo a qual *o mal não é substância, mas simplesmente privação de bem e, portanto, carente de conteúdo ontológico* (IV, 485ss.). Isso não significa que não se encontrem na filosofia grega infiltrações dessa doutrina, por exemplo, em Plutarco (IV, 304ss.) e Numênio (IV, 368ss.). — Por outro lado, existe também no âmbito do pensamento grego uma concepção nitidamente dualista do *homem* que deriva do orfismo, e segundo a qual o corpo é o *sepulcro* da alma. Esse dualismo está presente em Platão, no primeiro Aristóteles e em todos os pensadores que sofrem alguma influência do orfismo. 3) Um terceiro tipo de dualismo é o que se poderia denominar ontológico, a saber, *o que admite uma matéria incriada ou, em todo caso, uma matéria coeterna com Deus*. Esse tipo de dualismo é superado somente com o conceito bíblico de criação ou, mas de maneira fortemente aporética, com o conceito de processão neoplatônica. 4) Enfim, pode-se denominar dualismo cosmológico a concepção aristotélica do

cosmo como dividido em *mundo sublunar* e em *mundo celeste*, diversos estruturalmente entre si na medida em que o primeiro é constituído pelos quatro elementos (água, ar, terra e fogo), o outro pelo éter, um feito de realidade corruptível, o outro incorruptível (cf. Éter).

### DÚVIDA (απορία)

A dúvida coincide com o antigo conceito de *aporia*. Foi utilizada pelos antigos filósofos de duas maneiras completamente diferentes. 1) Uma primeira significação da dúvida consiste na tomada de consciência das dificuldades (objetivas e subjetivas), tida como condição para se chegar à verdade. Trata-se, portanto, de uma dúvida que, com termo moderno, poderíamos chamar *metódica*. É esse o significado da dúvida socrática (e, portanto, platônica), como mostramos em I, 310ss. A função muito importante da dúvida foi reconhecida também por Aristóteles. A página seguinte (*Metafísica*, B 1, 995 a 24 ss.) desenha um verdadeiro programa: “Com relação à ciência que andamos buscando, é necessário que examinemos os problemas dos quais é preciso captar, em primeiro lugar, as dificuldades. Trata-se daqueles problemas a respeito dos quais alguns filósofos propuseram soluções conflitantes e, além desses, de outros problemas que até agora foram transcurados. Ora, para quem deseja resolver bem um problema, é útil perceber adequadamente a dificuldade que ele traz consigo: com efeito, a boa solução final é a solução das dificuldades anteriormente elencadas. Não é possível que seja desatado um nó por aquele que o desconhece; e as dificuldades encontradas pelo pensamento são índice das dificuldades que estão nas coisas. De fato, quem está em dúvida está em condições semelhantes a quem está amarrado; num e noutro caso, não é possível andar adiante. Por isso é necessário que, antes, sejam examinadas todas as dificuldades, seja por essas razões seja porque os que procuram, sem ter antes examinado as dificuldades, são semelhantes aos que não sabem por onde andar. Esses tais, além disso, não estão em condição de saber se encontraram ou não o que procuram; com efeito, para eles não é claro o fim que devem alcançar, ao passo que esse fim é claro para quem antes compreendeu as dificuldades. Mais ainda, aquele que ouviu as razões opostas está em condições melhores para julgar, como acontece num processo”. 2) Ao invés, a dúvida, com os céticos, torna-se *fim a si mesma* ou, se preferirmos, em vez de ser porta de acesso à verdade, torna-se porta que fecha o acesso à verdade. Sexto Empírico chama mesmo o ceticismo *direção dubitativa* como, por exemplo, na passagem seguinte: “A direção cética se chama ‘investigativa’ em razão da ação de investigar e da pesquisa; ‘suspensiva’ pela disposição de ânimo que, depois da pesquisa, conserva com relação ao objeto indagado, e ‘dubitativo’, *justamente em razão do seu duvidar e investigar* a respeito de todas as coisas como alguns afirmam, ou então *pela sua habilidade em afirmar ou em negar*, e ‘pirroniano’ porque nos parece que Pirro, mais e com maior clareza do que

todos os que o precederam, contribuiu para dar corpo ao ceticismo” (*Esboços pirrônianos*, I, 7).

### DYNAMIS (δυναμις)

O termo, que se pode traduzir corretamente com *potência*, pouco a pouco assumiu muitos sentidos, implícitos também no correspondente português que o traduz. A) Aristóteles nos deixou um catálogo das significações de *dynamis* que resume tudo o que, antes dele, fora dito, além das suas contribuições pessoais. Será útil, portanto, referir-se às suas afirmações nesse campo. Lemos na *Metafísica*, Δ 12, 1019 a 15 ss.: “(1) *Potência* significa, em primeiro lugar, o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou então na mesma coisa enquanto outra. A arte de construir, por exemplo, é uma potência que não se encontra na coisa que é construída; ao invés, a arte de curar, que é também uma potência, pode encontrar-se também naquele que é curado, mas não enquanto é curado. (2) Portanto, potência significa, em primeiro lugar, esse princípio de mudança ou de movimento que se encontra em outra coisa ou então na mesma coisa enquanto outra e, em segundo lugar, significa o princípio pelo qual alguma coisa sofre a mudança ou é movida por outro ou por si mesma enquanto outra: com efeito, em virtude desse princípio pelo qual o paciente sofre alguma modificação, dizemos que o próprio paciente tem a potência de sofrer modificações. (E ora dizemos isto se ele tem a potência de sofrer qualquer tipo de modificação; ora somente se ele tem a potência de sofrer modificações que o façam mudar para melhor). (3) Além disso, chama-se potência a capacidade de levar a termo determinada coisa, ou bem ou no modo que se deseja. De fato, dizemos às vezes dos que caminham ou falam, mas não bem nem como desejariam fazê-lo, que não têm potência para caminhar ou de falar. (4) O mesmo devc-se dizer também com relação à potência passiva. (5) Chamam-se, ademais, potências todos os estados em virtude dos quais as coisas são absolutamente impassíveis ou imutáveis, ou não facilmente mutáveis para pior. Com efeito, as coisas se quebram, estragam, se encurvam e, em geral, se destroem, não porque têm potência, mas porque não têm potência e porque lhes falta algo: ao contrário, são impassíveis com respeito a todos esse tipos de afecções as coisas que, ou dificilmente ou pouco, são afetadas por eles em virtude da sua potência e do seu poder, e por uma certa condição na qual se encontram”. B) Eis o novo significado, descoberto por Aristóteles e que permaneceu uma aquisição definitiva mesmo no modo comum de pensar: “Depois de haver tratado da potência considerada em relação ao movimento, devemos agora definir o ato e determinar a sua essência e propriedades. Avançando nessa análise, ficará mais claro, ao mesmo tempo, também o ser em potência, na medida em que dizemos que é em potência não somente o que por natureza pode mover outro ou então pode ser movido por outro (seja simplesmente, seja de determinado modo), mas dizemos que uma coisa é em

potência também segundo outra significação: e foi justamente para procurar essa significação que tratamos também das outras. O ato é o existir da coisa, não porém no sentido em que dizemos que é em potência: e dizemos *em potência*, por exemplo, uma estátua de Hermes na madeira, a semi-reta na reta, porque se poderiam atuar a partir deles, e chamamos de pensador aquele que não está especulando, mas tem a capacidade de especular; e ao outro modo de existir da coisa nós o designamos como o *ser em ato*. O que queremos dizer torna-se claro por indução dos casos particulares: com efeito, não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está acordado para quem dorme, que vê está para quem tem os olhos fechados, mas é dotado de visão, e o que é tirado da matéria para a matéria, e o que já está elaborado para o que não está elaborado. Ao primeiro termo dessas diferentes relações, deve-se atribuir a qualificação de *ato*, ao segundo a de *potência*". (*Metafísica*, Θ, 6, 1048 a 25 ss.). Sobre a importância dessa descoberta e sobre os numerosos problemas que Aristóteles resolveu em função dela, nos pronunciamos em II, 362ss.; 375ss.; 392ss.; 396ss. C) Para a polêmica megárica contra a concepção da potência cf. III, 60ss.) D) Com Filo de Alexandria, *dynamis* adquire acepções inéditas: para esse filósofo, "potências" são as *múltiplas manifestações da atividade de Deus*; cf. textos e exegese em IV, 250ss. E) No neoplatonismo, assume o significado de *infinita força produtora*. Nesse contexto, *dynamis* recebe um conceito oposto à potencialidade aristotélica, e corresponde antes a *enérgeia*, como mostramos em IV, 444 F) Assinalemos ainda uma antecipação muito interessante e quase divinatória das concepções tanto aristotélicas como pós-aristotélicas em Platão: em particular na passagem do *Sofista* 247 d-e. — Para um aprofundamento desse tema cf. A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke: Systemgeschichtliche Untersuchungen*, 2 vols., Heidelberg, 1931-1932.

## E

### ECLETISMO (εχλεχτιχη αιρεσις)

O termo foi usado já pelos gregos, pois Diógenes Laércio fala de uma "seita eclética" fundada por um Potamon, que nos é muito pouco conhecido (ver III, 439, nota 1), mas recebe uma acepção exata somente na historiografia filosófica moderna. Em geral, designa uma filosofia que toma, *escolhendo-os nos vários sistemas* (daqui o nome), os elementos que a constituem,

*considerando que a verdade está dispersa nas várias correntes filosóficas.* Por conseguinte, o termo pode receber três acepções, conforme se realiza a escolha à qual nos referimos. 1) Pode haver uma forma de ecletismo que reúne concepções de vários autores, mantendo uma inspiração unitária. — É esse o caso, por exemplo, dos físicos ecléticos, que unem algumas concepções jônicas com outras do pluralismo de Anaxágoras, mantendo, porém, a inspiração unitária da filosofia da *physis* (I, 164ss.). — Uma consideração análoga se pode fazer para o médio-estoicismo, que retoma verdades platônicas e aristotélicas, mantendo a inspiração central da filosofia do Pórtico (III, 365ss.). 2) Existe, no entanto, uma forma de ecletismo como o da última Academia, que busca reunir verdades diversas sem possuir mais um *ubi consistam*, como acontece exatamente com Antíoco, que perde o sentido da identidade própria do platonismo e põe, uma ao lado da outra, diversas verdades, justamente porque perdeu o sentido daquela identidade (III, 449ss.). — A mesma coisa se pode dizer de Cícero, que recolhe verdades diversas (mesmo se de maneira não dogmática, como Antíoco), e as mantém unidas porque não conseguiu encontrar a própria identidade (III, 455ss.). — O ecletismo desses filósofos tem pouco a ver com o pensamento dos que possuem uma identidade própria fundamental, mas usam fórmulas e proposições tiradas de diversas escolas filosóficas, ou porque consideram que uma verdade pode exprimir-se de diversas maneiras (mais ou menos adequadas), ou porque pensam que aquelas fórmulas e proposições são enriquecimentos de acordo com a sua própria mensagem. É esse, por exemplo, o caso de Filo de Alexandria e dos médio-platônicos, como mostramos em IV, 220ss.; 276ss. — O ecletismo por excelência é, porém, o da segunda posição. — Um termo que exprime um conceito análogo é o de sincretismo (cf. verbete).

ECONOMIA, cf. Crematística.

EDUCAÇÃO, cf. Paideia.

## EFÉTICOS

Assim eram chamados os cétricos enquanto suspendiam o juízo. Cf. a passagem de Diógenes Laércio que citamos no verbete Ceticismo.

## EFICIENTE, Causa (χινητικη αιτια, αιτιον ποιητικον)

Segundo Aristóteles, é uma das quatro causas, exatamente *aquela da qual provém o movimento* (II, 341ss.). Somente com o Estagirita se chega à definição exata do estatuto teórico dessa causa. Com efeito, na filosofia jônica a causa eficiente não é ainda distinta do Princípio (cf. verbete) e é pensada como uma das funções do próprio Princípio ou como um processo que é imanente à estrutura do Princípio (por exemplo, I, 55ss.; 61ss.; 63ss.). — Nos



eleatas, que negam a existência de toda forma de movimento, a causa motriz (como, em geral, todo tipo de causa) não tem razão de ser (cf. I, 111s.). — Somente com a especulação dos pluralistas se chega ao reconhecimento de um papel autônomo da causa eficiente. Veja-se o papel desempenhado pela doutrina do Amor-Ódio ou da Amizade-Discórdia em Empédocles (I, 135ss.), a doutrina do Nous em Anaxágoras (I, 147ss.) e a doutrina do movimento nos atomistas (I, 156ss.). — Em Platão, o papel da causa eficiente-motriz é atribuído, nos diálogos da maturidade e da velhice, à *alma* entendida como *princípio automotor* (II, 189s.) e ao *Demiurgo* (II, 130ss.). Também os médio-platônicos adotam posições análogas (IV, 298ss.). — Epicuro retoma a tese dos atomistas introduzindo, porém, o *clinamen* (III, 180ss.). — Na filosofia do Pórtico, a causa eficiente-motriz é denominada princípio agente e é pensada como logos imanente à matéria, Deus no mundo (cf. III, 301ss.). — O papel da causa eficiente em Plotino é desempenhado pela Alma (cf. IV, 475ss.). Plotino, porém rompe os quadros do pensamento grego com a sua doutrina da processão e com sua doutrina da contemplação, que é atividade ontogônica (cf. IV, 525ss.). — A causalidade eficiente torna-se causalidade criadora em Filo de Alexandria, que se inspira no livro do Gênesis (IV, 244ss.).

### EFLÚVIO (απορροια, απορροη)

O eflúvio, nas filosofias pluralistas de Empédocles (I, 138s.) e dos atomistas (I, 157), é o *liberar-se de elementos materiais das coisas que chegam aos nossos órgãos sensoriais e dão lugar às sensações*. Para o uso do termo em Empédocles, cf. Diels-Kranz, 31 A 86; 31 B 89; para o seu uso em Demócrito cf. 68 A 135; A 165; B 123. O termo e o conceito passam naturalmente a Epicuro; ver, p. ex., Usener, *Epicurea*, frgs. 293, p. 209; 319, p. 220; 385, p. 258; 394, p. 260.

### EGOÍSMO (φιλαντια)

O matiz peculiar que esse conceito recebe na filosofia grega faz com que apenas em parte ele seja coincidente com a acepção moderna, que lhe atribui uma conotação particularmente negativa, em procedência direta da concepção moral do cristianismo. Aristóteles ocupa-se com esse conceito de maneira específica na *Ética Nicomaquéia*, onde explica que o *querer bem a si mesmo* é uma atitude comum a todos os homens. No entanto, já que no homem existe uma parte melhor e uma parte pior, normalmente é chamado egoísta — no sentido pejorativo do termo — somente *quem ama a sua parte inferior* (cf. II, 423ss., em particular a passagem que citamos *ibid.*, pp. 424ss.).

### EIDÉTICO, cf. Eidos.

### EIDOLA, (ειδωλα, *imagines*)

É um termo que se tornou técnico já no pensamento atomístico antigo, tendo sidô depois retomado no mesmo sentido também por Epicuro. *Eidola* são as imagens ou os simulacros-que emanam das coisas (cf. Eflúvio) e reproduzem as suas formas e a sua estrutura. Penetrando em nós, elas são a causa das sensações, das prolepeses, do pensamento e também das representações fantásticas e dos delírios (cf. III, 158s.; 167ss.; 194ss.).

### EIDOS (εἶδος)

Na história do pensamento grego, é possível distinguir ao menos cinco fases na evolução do significado do termo *eidos* e da relativa problemática. 1) No âmbito do pensamento pré-socrático, o termo não tem ainda um uso técnico e, na maior parte das vezes, tem o significado corrente de *forma*. 2) Em Platão, *eidos* torna-se um termo técnico e, normalmente, é usado como *sinônimo de Idéia* (cf. verbete) e exprime, portanto, o que se pode considerar o resultado fundamental da “segunda navegação”, a saber, a *forma inteligível*, com os matizes e características que indicamos em II, 61ss. 3) Aristóteles move áspera polêmica à transcendência das idéias com respeito às coisas sensíveis e nega que existam formas como “substâncias separadas”. É verdade que a forma existe, para o Estagirita, como essência inteligível e é mesmo um princípio fundamental, *mas ela não é separada e sim imanente às coisas*. Ele adota o termo *eidos* justamente para indicar a *forma imanente* das coisas, a sua essência e a sua substância fundamental: “Chamo *eidos* a essência e a substância primeira” (*Metafísica*, Z 7, 1032 b s.) (cf. II, 355ss.; 359ss.). Para Aristóteles, as únicas formas que existem separadas da matéria são as *Inteligências* (II, 357). — Em Aristóteles, o *eidos* recebe também o significado de *espécie*, como explicamos em II, 361 4) Com o renascimento do platonismo, as posições de Platão e Aristóteles, antitéticas nesse ponto, são *mediatizadas*. As Idéias platônicas tornam-se *os pensamentos de Deus*, ao passo que as *formas* tornam-se o inteligível imanente ou, como diz Albino, o *inteligível segundo* (IV, 294ss.), o *reflexo da Idéia na matéria*. 5) Plotino mantém essa distinção, inserindo-a na sua concepção hipostática geral: as Idéias estão no Espírito, as formas, ao invés, na Alma, e constituem o *momento extremo da criatividade da Alma*. Plotino as chama igualmente de *logoi* (IV, 490ss.; 506).

### EIKASIA (εἰκασία)

Para Platão, é o *primeiro nível da doxa* (cf. verbete), a saber, o conhecimento sensível voltado para as sombras e para as imagens sensíveis das coisas (II, 163s.).

EKPYROSIS, cf. Conflagração cósmica.

## ELEATISMO

Com esse termo, designa-se a filosofia da escola de Parmênides, fundada em Eléia (donde eleatismo). Os dogmas essenciais do eleatismo estão todos já presentes em Parmênides (I, 106ss.), mesmo se serão definidos de maneira perfeita sobretudo através da dialética (cf. verbete) de Zenão e do repensamento sistemático de Melisso (I, 125ss.). Os pontos fundamentais do eleatismo são os seguintes: *a*) uma concepção do ser que, em perspectiva que podemos denominar absolutizante, exclui não somente qualquer forma de não-ser mas, igualmente, qualquer forma de diferença e qualquer forma de devir; *b*) uma concepção dos fenômenos que implica (implícita ou explicitamente) o caráter ilusório dos mesmos; *c*) a radicalização da oposição entre o conhecimento racional e a experiência que chega à eliminação de qualquer pretensão da segunda em benefício total da primeira. A importância do eleatismo na história da metafísica grega é muito grande. 1) Todos os sistemas dos pluralistas não são senão tentativas de resolver as aporias do eleatismo, mesmo procurando manter as suas instâncias fundamentais, como mostramos em I, 133ss. 2) A dialética eleático-zenoniana desempenha um papel de primeira importância em alguns sofistas (como, por exemplo, Górgias; cf. I, 210ss.) e no próprio Sócrates (I, 310ss.). 3) A escola socrática de Euclides tenta uma fusão entre eleatismo e socratismo (I, 356ss.). 4) Platão deve às instâncias eleáticas alguns dos desenvolvimentos essenciais da sua teoria das Idéias (II, 69). 5) Aristóteles estabelece a polivalência do seu conceito de ser justamente em polémica com o conceito unívoco do ser eleático (II, 341ss.). 6) Ecos eleáticos podem ser encontrados claramente na física de Epicuro (III, 170ss.). Para as indicações bibliográficas cf. a parte II, verbete Eleatas.

## ELECTRA, Argumento de

É um dos argumentos famosos da dialética megárica. Parece ter sido formulado por Eubúlides. Ver exposição e interpretação em III, 59.

## ELEMENTO (στοιχείον, *elementum*)

Aristóteles deu a seguinte definição de elemento que, sob muitos aspectos, permaneceu paradigmática: “Elemento significa o componente primeiro imanente, do qual uma coisa é constituída *e que é indivisível em outra espécie*. Por exemplo, os elementos da voz são as partes das quais a voz se compõe e nas quais por último se resolve: com efeito, elas não podem resolver-se ulteriormente em sons distintos especificamente entre si. E mesmo se fossem ulteriormente divididas, as suas partes seriam sempre da mesma espécie como, por exemplo, a água é parte da água, ao passo que a sílaba não é parte da sílaba. Do mesmo modo, também os que falam dos elementos dos corpos [= os naturalistas], entendem por elementos as últimas partes nas quais os corpos se dividem: partes que não são ulteriormente divisíveis em outras de diferente

espécie. Seja que haja um único tipo dessas partes [= os monistas] seja que haja vários tipos [= os pluralistas], esses filósofos as chamam elementos” (*Metafísica*, Δ 3, 1014 a 25ss.). Aristóteles formula tal definição no momento culminante da evolução histórica e teórica deste conceito. Na realidade, com efeito, ele ainda não está definido, como alguns pensam, com os primeiros naturalistas, ou seja, com os jônicos, mas somente como consequência da problemática eleática, como mostramos em I, 134s.; 151ss. — Além disso, tenha-se presente o seguinte. Elemento tem uma significação ontológica muito próxima à de *princípio* ou *causa*, enquanto exprime o que é primeiro, o que é fundamento e condição de outra coisa. A diferença específica entre elemento de um lado, causa e princípio de outro, consiste no seguinte: o elemento, como se segue da definição aristotélica, é sempre *imanente*, ou seja, *interior às coisas*, ao passo que as causas e princípios podem ser também *exteriores* às coisas. Portanto, matéria e forma são elementos porque imanentes às coisas; ao contrário, a causa eficiente ou motora não pode ser chamada elemento porque exterior às coisas. — Os elementos podem ser materiais ou formais; mas Aristóteles tende a designar como elementos *sobretudo os materiais*. — A propósito desse último ponto, recordamos ainda que o conceito de matéria é mais amplo do que o conceito de elemento: a matéria é *potencialidade pura*, ao passo que o elemento *implica já uma certa atuação*, é uma *matéria em parte já atuada*: atuada como ar, água, terra, fogo (sobre as relações entre matéria e os quatro elementos cf. *De generatione et corruptione*, B 1, *passim*). A esses quatro elementos Aristóteles acrescenta o éter incorruptível (cf. *verbete*). — Recordamos igualmente que o Estagirita, para poder explicar melhor o vir-a-ser, concebe os quatro elementos (não o quinto, o éter, que é incorruptível) como *capazes de transformar-se um no outro reciprocamente*, contrariamente a Empédocles (ver *De Coelo et Mundo*, Γ 6, 304 b 23 ss. *De generatione et corruptione*, B 4, *passim*). Lembremos, finalmente, a curiosa posição do médio-platônico Plutarco, que põe os cinco elementos em correspondência com as cinco categorias do *Sofista* platônico e com os cinco corpos geométricos fundamentais, pondo ainda cinco mundos a eles correspondentes (cf. IV, 305, nota 46).

ELENCHOS, cf. Confutação.

### EMANAÇÃO (απορροια, απορροη)

Esse conceito deriva da filosofia oriental e foi usado durante longo tempo para designar também a derivação das hipóstases em Plotino. Mas tal designação não é adequada pelas seguintes razões: a) o emanatismo implicaria um fluxo e perda de potência em termos de substância, ao passo que em Plotino temos um fluxo e perda de potência apenas em termos de *potência*; b) a emanação é um processo necessário de tipo físico, ao passo que a necessidade

da processão em Plotino é consequência da livre atividade do Uno (IV, 525ss.), que é autocriação e de caráter essencialmente metafísico; c) a processão plotiniana se funda sobre o conceito de contemplação criadora, ausente no emanatismo. Os termos *aporroia* e *aporroé*, usados também por Plotino, são apenas dois entre os muitos que ele usa e, além disso, traduzem, o momento imaginativo e não conceitual do seu pensamento. — Para o conceito de emanção como *eflúvio de eidola*, cf. os dois verbetes correspondentes.

EMPIRIA, cf. Experiência.

EMPÍRICO, cf. Experiência.

ÉNADA, ÉNADAS (ενας, εναδες)

Na teologia de Proclo, as Énadas constituem a *realidade intermediária entre o princípio supremo e as realidades do mundo inteligível*, e coincidem com os Deuses supremos. Quanto à sua natureza, elas retomam em si algumas propriedades da primeira hipóstase plotiniana; por essa razão são chamadas superessenciais, supervitais e superintelectuais (IV, 582). — As raízes dessa concepção podem ser descobertas na teoria dos Números ideais de Plotino (IV, 581s.). — Recentemente pensou-se encontrar uma primeira formulação da doutrina das Énadas já em Jâmblico; mas, no momento, essa tese carece de verificação adequada (IV, 582s.).

ENCICLOPEDISMO, cf. Polimatia.

ENÉRGHEIA (ενεργεια)

Não é possível fornecer uma definição propriamente dita de *enérghēia*, que significa propriamente ato; o *ato*, com efeito, é um conceito originário, que não pode ser decomposto em elementos ulteriores e, portanto, não pode ser definido. Tais conceitos são captados intuitivamente e não se podem esclarecer e ilustrar senão por meio de exemplos, ou seja, mediante a apresentação de casos particulares que os tornem evidentes. Veja-se a segunda passagem de Aristóteles que citamos no verbete *dynamis*. O ato é ser na sua não-potencialidade, vale dizer, na sua *realização*, no seu ser acabado. *Ato* é, fundamentalmente, sinônimo de *entelechia* (cf. verbete), e também de *eidos* ou *forma* (cf. Eidos). — A lei ontológica fundamental que regula as relações ato-potência é a da *prioridade do ato sobre a potência* em todos os sentidos: cronológico, metafísico e gnosiológico. Com efeito, a potência é, estruturalmente, *potência do ato* e o ato é *regra e fim da potência* (cf. *Metafísica*, Θ 8, *passim*). É justamente em virtude do teorema da prioridade do ato que Aristóteles demonstra a existência necessária de um Motor Imóvel, que é *ato puro* (ver II, 362s.; 366). Note-se que o ato (ou atividade) pode

estar ligado ao movimento (cf. Ação), *mas subsiste também na dimensão do imóvel*, como, por exemplo, em Deus (II, 366ss.). Esse conceito da *enérghēia akinesias*, da *atividade do imóvel* é um dos conceitos metafísicos mais profundos da antigüidade. Eis a célebre passagem aristotélica na qual ele é formulado: “Deus goza sempre de um prazer único e simples. Com efeito, não existe somente uma atividade do movimento, mas existe também uma *atividade da imobilidade*, e o prazer está mais no repouso do que no movimento” (*Ética Nicomaquéia*, H 15, 1154 b 26-28).

### ENKRÁTEIA (ἐγκρατεία)

Propriamente, o termo significa *autodomínio*. Para Sócrates é o *domínio da razão sobre a animalidade*, o senhorio da alma sobre o corpo. A *enkráteia* é, pois, a *liberdade interior*. Cf. textos e exegese em I, 275ss.

ENTE, cf. Ser.

### ENTELÉQUEIA (εντελεχεια)

Enteléqueia é, fundamentalmente, sinônimo de *energhēia*, ou seja, de ato, e se contrapõe à potência. Como a potência e o ato acontecem segundo várias categorias, assim também a enteléqueia. E como o ato exprime sobretudo a *forma* (que coincide com a primeira categoria), assim também a enteléqueia exprime sobretudo a forma e a *realização da forma*. Aristóteles se serve do conceito de enteléqueia para resolver sobretudo dois grandes problemas: 1) o do movimento e 2) o da alma e das suas relações com o corpo. 1) a definição, que ficou célebre, do movimento é a seguinte: “Chamo movimento a *enteléqueia* do que está em potência enquanto está em potência”; fórmula que, para além da aparente complexidade, significa simplesmente que *o movimento é o atualizar-se da potencialidade*, como o prova a seguinte passagem: “O ser ou é somente em ato ou é em potência ou ainda é, ao mesmo tempo, em ato e potência: e isso se verifica tanto para a substância como para a quantidade e para as restantes categorias. Não existe movimento algum que se dê fora das coisas: com efeito, a mudança tem lugar sempre segundo as categorias do ser, e nada há que seja comum a todas e que não entre numa categoria singular. Cada uma das categorias, em todas as coisas, existe de duas maneiras diversas (a substância, por exemplo, ora é forma ora privação; na qualidade ora se tem o branco, ora o negro; na quantidade ora se tem o acabado ora o inacabado; no movimento de translação se tem o alto e o baixo ou o leve e o pesado), de sorte que tantas devem ser as formas de movimento e mudança quantas são as categorias do ser. Ora, já que ser em potência e ser em ato se distinguem segundo cada gênero de categoria, *chamo movimento o ato do que está em potência enquanto em potência*” (*Metafísica*, K 9, 1065 b 5 ss.). Note-se que na definição em itálico, nessa passagem da *Metafísica*, Aristóteles usa a palavra *enérghēia* e na

definição paralela da *Física* usa *enteléqueia* (cf. 201 a 10ss.). — Para a problemática ontológica subjacente cf. II, 449ss. 2) Para a definição da alma como *enteléqueia* e para a sua significação cf. II, 386ss. e, em particular, a passagem citada na p. 387. 3) Recordamos que *enteléqueia* não significa, como pensam erradamente alguns, ato ligado a um corpo, mas *ato em todos os sentidos* desse termo e, portanto, também *ato puro*, como se depreende claramente da *Metafísica* (Λ 5, 1071 a 36), onde *enteléqueia* designa o modo de ser próprio da causa primeira, ou seja, o ato puro.

### ENTIMEMA (ενθυμημα)

Para Aristóteles, é o *silogismo retórico*. É muito próximo do *silogismo dialético* (II, 466s.), na medida em que parte de premissas apenas *prováveis*. Sua característica própria consiste no fato de que, para alcançar eficácia no plano da argumentação, não desenvolve todas as passagens. Poderia ser definido como um *silogismo dialético comprimido* (II, 76s.).

### ENTUSIASMO (ενθουσιασις, ενθουσιασμος, ενθουσιαζω)

O termo designa a *divina inspiração e o ser possuído pelo deus*, que são características próprias sobretudo do poeta. — Demócrito foi, talvez, o primeiro filósofo que interpretou a inspiração poética como uma espécie de êxtase. Eis, por exemplo, o fr. 18: “É bastante belo o que o poeta escreve em estado de entusiasmo e agitado como que por um sopro divino”. E eis um testemunho de Cícero: “Diz Demócrito que, sem loucura, ninguém pode ser grande poeta, e o mesmo diz Platão” (*De Divinatione*, I, 37, 80). E eis a passagem mais famosa de Platão sobre o entusiasmo poético, tirada do *Ion* “[...] certamente todos os bons poetas épicos, não por obra da arte, mas porque possuídos e inspirados pelo Deus, compõem todos esses belos poemas e, assim, também os bons poetas líricos: e como os coribantas dançam fora do seu juízo, os poetas líricos compõem os seus belos poemas e, quando entram na harmonia e no ritmo são como que invadidos e sacudidos por furor báquico. E como as bacantes, quando invadidas, bebem nos rios leite e mel e, ao contrário, quando estão no seu juízo não sabem fazê-lo, assim procede também a alma do poeta lírico, como eles mesmos o dizem. Com efeito, os poetas nos dizem que bebem as suas poesias em fontes que vertem mel e em jardins e bosques que são consagrados às musas, e trazem até nós essas poesias como fazem as abelhas, eles também voando como abelhas. E dizem a verdade! pois o poeta é coisa leve, alada e sagrada e incapaz de fazer poesia se não estiver inspirado pelo Deus e se não estiver fora do seu juízo e sua mente inteiramente arrebatada. Enquanto permanece de posse das suas faculdades, homem algum sabe fazer poesias ou vaticinar” (533 e - 534 b).

### ENUNCIACÃO, Cf. Proposição.

### ÉONS (αιῶνες)

O termo Éons deriva de *aión*, que quer dizer eterno e designa o *princípio primeiro e as entidades que emanam dele*. Sobre as características dos Éons gnósticos, em particular os de Valentino, cf. IV 424. — Veja-se M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari, 1970; em particular, a *Carta dogmática dos Valentínianos*, ibid. p. 131 ss., que oferece um quadro exaustivo do complexo dos Éons e das suas características.

### EPAGÓGICO

Deriva de *epagoghé*, que quer dizer *indução*, tendo pois a significação de indutivo (cf. *Indução*).

### EPIBOLÉ (επιβολή)

É o termo com o qual os epicuristas designam a *apreensão intelectual*, ou seja, o ato racional com o qual captamos os princípios que estão para além dos fenômenos (cf. III, 168 nota 25).

### EPICURISMO

É a filosofia de Epicuro e da sua escola (cf. Jardim). Contrariamente a todas as filosofias das outras escolas filosóficas gregas, o epicurismo caracteriza-se, no curso da sua história, por uma extraordinária estabilidade dogmática, que os antigos já admiravam. Para a exposição da doutrina epicurista cf. III, 141ss. Para a fase romana do epicurismo, cf. III, 233ss. Para as revivências do epicurismo na era imperial, cf. IV, 45ss. Sobre a inscrição mural que Diógenes de Enoanda fez gravar, cf. IV, 55ss. Sobre o catálogo dos epicuristas, a lista dos escolarcas e as indicações bibliográficas, cf. Parte II, verbete Epicuristas.

### EPILOGISMO (επιλογισμός)

É um tipo de raciocínio analógico que leva de fenômeno a fenômeno, e que constitui o terceiro momento do método proposto pelos médicos empíricos, como explicamos em IV, 165s. Para complemento do que ali dissemos, julgamos útil referir algumas explicações de A. Russo: “O termo *epilogismós* não encontra correspondente em Aristóteles, senão em raras aplicações não técnicas (fr. 123 Rose; *Política*, Z 8, 1322 b 35), mas esteve presente na dialética estóica, como nos informa Galeno (*In Hippocr. progn.*, vol. XVIII B, p. 26 Kuhn = von Amin, *S.V.F.*, II, fr. 269), que assim o diferencia do analogismo: ‘Analogismo é um discurso que parte do fenômeno e produz a compreensão do não-evidente; epilógismo, ao contrário, é o discurso comum e com o qual todos estão de acordo’. Essa definição estóica faz pensar que os empíricos, ao menos em parte, tenham pedido emprestado aos epicuristas seu cavalo de batalha (cf. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, p. 326). Sexto Empírico usa o



termo epilógismo poucas vezes: nos *Esboços pirrônianos*, II, 123 no sentido de “raciocínio empírico”, para demolir o conceito de “sinal”; em *Contra os lógicos*, I, 352 no sentido de “argumentação cética”, para demolir o conceito de critério; em *contra os matemáticos*, III, 7, no sentido de “procedimento aporético-dialético” para submeter a teoria geométrica do postulado-hipótese a uma série de questões. Ao invés, é mais freqüente o uso do verbo *epiloghizesthai* (cf. índice de Janáček, p. 100)” (*Scettici antichi*, Turim, 1978, p. 682, nota 32). Veja-se Galeno, *De subfiguratione empirica*, IV, 49 ss.: IX, 70 ss.). — Em resumo: o epilógismo é um raciocínio analógico aitiológico, ao passo que o analogismo é um tipo de raciocínio analógico aitiológico, ou seja, que pretende passar do fenômeno à sua causa. Para os empíricos, o primeiro é correto na medida em que não transcende o fenômeno, ao passo que o segundo é dogmático.

EPISTEME, cf. Ciência.

### EPOCHÉ (εποχή)

É um termo criado provavelmente por Arcesilau (III, 423) para exprimir a *adoxia* (cf. verbete) de Pirro, pensada sistematicamente. Significa *suspensão do juízo*. Vejam-se esclarecimentos e aprofundamentos desse conceito em III, 423, e as indicações bibliográficas em III, 423 nota 12.

### EPÓPTICA (εποπτεία)

É um termo tirado dos mistérios eleusinos, que indica o momento culminante da iniciação (ou seja, o momento extático do contato com o Divino). Alguns médio-platônicos designam com esse termo a metafísica, tanto platônica como aristotélica (cf. IV, 294, nota 13). Eis uma passagem muito significativa de Plutarco (*De Iside et Osiride*, 382 d-e): “[...] o pensamento do inteligível, do puro e do simples, atravessando a alma como um relâmpago, oferece a oportunidade de tocá-lo e vê-lo uma só vez. Por isso Platão e Aristóteles chamam a essa parte da filosofia epóptica, na medida em que aqueles que, com uma troca sublime, andaram além deste saber humano opinável, misto e sujeito à variação, lançam-se na direção daquele Primeiro transcendente, simples e imaterial: e se conseguem, como quer que seja, um contato com a verdade pura que habita nele, pensam, com toda razão, possuir, tendo chegado ao termo perfeito, o próprio núcleo da filosofia”.

### ERETRÍACA, Escola

Assim é chamada a escola de Menedemos, um discípulo do megárico Estilpon, da cidade de Erétria, na qual ela foi fundada. Pode ser considerada uma filial da escola de Élida, de Fedon (I, 364ss.; III, 69ss.).

## ERÍSTICA (επιστιχη)

O termo deriva de *ερίζω*, que significa *contender*. É a *arte de contender com palavras*, de modo a superar na discussão, em qualquer caso, o adversário. A forma mais típica da erística é a que se encontra na geração mais jovem dos sofistas, e contra a qual Platão escreve o seu *Eutidemo* (cf. I, 234ss.; cf. I 234ss., duas passagens muito significativas desse diálogo). Um veio erístico mais ou menos latente acompanha grande parte do pensamento antigo dos megáricos aos céticos. (Certa dose de erística, mesmo se largamente compensada, encontra-se em certos diálogos platônicos, em particular nos primeiros, e também em Sócrates. Isso se explica pelo gosto excepcional que os gregos desenvolveram pela discussão e pelas oposições dialéticas.)

## EROS (ερως)

a) O primeiro aprofundamento sistemático do conceito de Eros (se prescindirmos de algumas intuições de caráter cosmogônico e físico-cosmológico que se encontram em Hesíodo, Parmênides e Empédocles) deve-se a Platão, que no *Banquete* e, em parte, no *Fedro* alcança as formulações mais significativas, destinadas a permanecer como ponto de referência por muitos séculos. O amor (eros) é entendido por Platão como *força sintética e mediadora entre o sensível e o supra-sensível*, força que “fornece asas”, ou seja, eleva, solicitada pela beleza nas suas várias manifestações até o Belo em si que, para o grego, coincide com o Bem (ou com um aspecto do Bem). No *Fedro*, Platão une o Eros à anamnese (cf. verbete), vem a ser, à lembrança metafísica do mundo hiperuraniano do qual provém a alma. A Beleza, que é a única Idéia a ter a sorte privilegiada de ser visível, é como o transluzir do inteligível no sensível e, como tal, inflama a alma e a impele a subir para lá de onde desceu. O amor é, assim, *nostalgia do absoluto*, tensão metaempírica que nos solicita a voltar a estar junto dos Deuses (II, 216ss.). Deve-se observar que o Amor, para Platão, tem caráter exclusivamente *aquisitivo e não de doação*; ele tende a uma contínua aquisição ulterior e a uma possessão sempre maior, mas não dá nada de si mesmo. Além disso, o amor platônico *não tem a pessoa como seu fim último*, já que essa é sempre meio para alcançar o fim ulterior da Idéia. — b) Aristóteles sublinha apenas alguns aspectos do amor e não apresenta uma doutrina de particular interesse. Por outro lado, é digna de nota a referência do conceito de Eros ao Motor Imóvel para *explicar a sua causalidade de tipo final*. Na medida em que é o ótimo (o supremamente belo e bom), Deus é *objeto de amor*, ou seja, objeto de desejo e ‘justamente como objeto de desejo’ move os céus e o cosmo (II, 372ss.). Observe-se que, para Aristóteles, assim como para Platão, *Deus pode ser objeto, mas não sujeito de amor*, já que *Amor, para o grego, significa sempre carência daquilo ao qual se tende e o ótimo (ou o Absoluto) não pode ser carente de nada e, portanto, não pode amar coisa alguma*. — c) Uma redução drástica da significação e do alcance

do *eros* se encontra nos epicuristas (como é permitido concluir do que diz Diógenes Laércio X, 118) e nos estoicos. Esses últimos sustentam que “amor é um desejo que não diz respeito aos sábios; com efeito, é um impulso a estreitar amizade determinado por uma manifestação do belo” (von Arnim, *S.V. F.*, III, fr. 396). Os estoicos, no entanto, concedem ao sábio amar quem é digno de amor: “Dizem que o amor é um impulso a estreitar amizade por causa da aparição de beleza dos belos jovens. Por isso também o sábio é levado a amar e ficará enamorado daqueles que sejam dignos de ser amados por ser de índole nobre e de felizes disposições naturais” (fr. 650; cf. também fr. 716). — *d*) Plotino e os neoplatônicos retomam o conceito platônico de *eros*, desenvolvendo-o no contexto da ontologia das hipóstases. Também para Plotino o amor não pode caracterizar o Absoluto (o Uno) e sim o caminho ou o modo (um dos modos) do retorno ao Uno. O amor é ligado por Plotino à hipóstase da alma na sua tensão para o Espírito e o Uno, que tem lugar por meio do Belo (IV, 514ss.). — *e*) Ao contrário, deve-se observar como em Filo, o Hebreu, se esboça o conceito de amor entendido como dom e graça (cf. verbete) (IV, 247s.). No entanto, nesse pensador essas categorias são hauridas da Bíblia e não do patrimônio espiritual da antigüidade pagã. — Veja-se sobre o tema, M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, vol. I, Milão, 1965. Sobre o problema das relações entre amor grego e amor cristão, cf. A. Nygrens, *Eros und Agape*, Berlim, 1955; tradução italiana de N. Gay, com introdução de F. Bolgiani, Bolonha, Il Mulino, 1971.

### EROTES (Ερωτες)

Em Plotino, os Eroles — isto é os Amores — são *uma classe especial de Demônios*, produzidos pela alma humana na sua aspiração ao belo (IV, 497 nota 32). À primeira Alma corresponde o *Deus* Amor, à Alma do Mundo, o *Demônio* Amor, que assiste a essa Alma em todas as partes; e também a cada alma particular correspondem outros tantos Eroles, que assistem seja — note-se — as almas dos homens, seja as almas que estão em todos os outros seres vivos. (IV, 516s., nota 48).

### ERÓTICA (ερωτική)

É a arte e a ciência de amar, que, tal como é concebida por Platão e pela tradição platônica, constitui a via peculiar que, através da Beleza, faz alcançar o Absoluto. É uma via que poderemos chamar via alógica do Absoluto, e que corre paralela à via da Dialética. Vejam-se textos e exegese em II, 216ss.; IV, 514ss. Cf. Eros. — Para a erótica como *mania*, cf. verbete.

### ERRO (αμαρτία, αμαρτημα, απατη, ψενδος)

Erro possui duas significações (ou dois grupos de significações) fundamentais: uma que abrange o âmbito moral, a outra o âmbito lógico-

-gnosiológico. 1) O *erro lógico-gnosiológico* para os gregos, a partir dos pré-socráticos, é ligado à *opinião*, à *doxa*. Remetemos, pois, a esse verbete. (Recordamos que as *Refutações Sofísticas* de Aristóteles podem ser consideradas uma espécie de lógica dos erros de raciocínio; cf. II, 465ss.). 2) No que diz respeito ao *erro moral*, coincide com o que denominamos propriamente *pecado* e que os filósofos gregos, a partir de Sócrates, interpretaram, em geral, em perspectiva intelectualista, como *erro da razão* ou como *consequência de tal erro*: cf. os verbetes *Pecado* e *Intelectualismo ético*. — Assinalamos as excelentes pesquisas de A. Levi que, com constância e acribia verdadeiramente excepcionais, explorou o problema do erro em todo o arco do pensamento antigo e moderno, numa série de ensaios ainda hoje fundamentais. Eis o elenco desses ensaios que tratam do pensamento antigo:

— A. Levi, *Il problema dell'errore nella filosofia greca prima di Platone*, em “*Athaeneum*”, 7 (1930), pp. 37 ss. e em “*Revue d'Histoire de la Philosophie*”, 4 (1930), pp. 115 ss.

— Idem, *La teoria stoica della verità e dell'errore*, in “*Revue d'Histoire de la Philosophie*”, 2 (1928), pp. 113 ss.

— Idem, *Il problema dell'errore nell'Epicureismo*, em “*Rivista critica di Storia della filosofia*”, 5 (1950), pp. 50 ss.

— Idem, *Il problema dell'errore in Filone di Alessandria*, em “*Rivista critica di Storia della Filosofia*”, 5 (1950), pp. 281 ss.

— Idem, *Il problema dell'errore nel scetticismo antico*, em “*Rivista di Filosofia*”, 40 (1949), pp. 273 ss.

— Idem, *Il concetto dell'errore nella filosofia di Plotino*, em “*Filosofia*”, 2 (1951) pp. 213 ss.

— Idem, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Opera postuma a cura di G. Reale, Istituto di Filosofia dell'Università di Parma, Liviana Editrice, Pádua, 1970 (1971).

## ESCATOLOGIA

É um termo modernamente criado (que deriva de *eschaton* [= último] e *logos* [= doutrina]), que designa a *doutrina dos destinos últimos do homem e da sua sorte no além*. Na concepção escatológica dos gregos, podemos distinguir ao menos quatro grandes momentos. 1) O primeiro é constituído pela escatologia homérica, na qual a imortalidade da alma é um conceito ainda desconhecido. O que fica do homem após a morte é apenas o seu fantasma sem conhecimento, larva vã sem consciência e, portanto, num certo sentido, a negação do eu. Por conseguinte, para o homem homérico não podem existir penas e castigos no além. 2) O segundo é constituído pela concepção órfica, a qual, com as novas concepções da alma-demônio, da culpa originária, da necessidade da expiação e, enfim, do prêmio e do castigo no além, leva a cabo uma revolução de incalculável alcance. Grande parte do

pensamento grego posterior ficará marcado por essa concepção (ver I, Apêndice I, *passim*). 3) O terceiro momento é constituído pela reelaboração filosófica da mensagem órfica, que vai de Pitágoras (I, 87ss.) a Empédocles (I, 139ss.) e a Platão. Este último apresenta as perspectivas escatológicas mais complexas, de excepcional riqueza (II, 185-202). Platão, ao expor suas doutrinas escatológicas, utiliza-se dos progressos da “segunda navegação”, servindo-se sabiamente do *logos* e do *mito* (cf. II, 40ss.; 185ss.). Depois de Platão, a problemática escatológica retorna à plena atualidade somente na era imperial, com a elaboração de novos elementos provenientes do sincretismo religioso da época (por exemplo, a problemática do *ochema*, cf. Veículo). Nessa fase as temáticas da processão, do êxtase e das virtudes teúrgicas oferecem uma nova perspectiva às velhas doutrinas escatológicas (veja-se também a posição do hermetismo, do qual falamos em IV, 377ss.). 4) A quarta posição é a dos estoicos, que é inteiramente *sui generis*. Falamos a respeito em III, 325ss. (cf. os textos aí citados). A característica peculiar dessa escatologia é sustentar que as almas *perduram por longo tempo depois da morte, mas não para sempre*: no máximo, como as dos sábios, até a próxima conflagração. — Nesse esquema não levamos em conta os que negam a imortalidade da alma ou deixam a questão suspensa, uma vez que tais posições eliminam o problema escatológico (cf. Imortalidade).

### ESCOLA (σχολη)

Quando referida aos antigos filósofos, escola deve ser entendida no sentido de *seita*, *confraria*, e também de *tema*, sem ligação necessária com uma organização institucional que tenha regras próprias e estruturas determinadas. — *a*) A escola dos milesianos, provavelmente, não foi mais que um grupo de amigos, os quais, liberados das necessidades materiais, em liberdade de espírito, puseram determinados problemas e tentaram resolvê-los segundo determinados critérios. Algo parecido devem ter sido todas as escolas pré-socráticas. — *b*) A escola pitagórica, porém, assumiu as características de uma confraria, e, sob certos aspectos, de uma espécie de ordem religiosa científica (I, 75ss.; 87ss.). — *c*) As escolas dos sofistas mudaram de fisionomia, com a introdução da compensação em dinheiro (I, 195ss.). — *d*) Características particulares teve a escola socrática, totalmente fundada sobre a personalidade do mestre e sobre sua pregação moral (I, 247ss., *passim*). — *e*) Trata-se, porém, de um *unicum* irrepetível, como demonstram as próprias escolas derivadas de Sócrates, as quais, não podendo repetir o modelo socrático, criaram estruturas próprias e introduziram, como a escola cirenaica de Aristipo, até mesmo a compensação em dinheiro (I, 345s.). — *f*) As primeiras escolas que de algum modo (embora distante) se aproximaram do que hoje chamamos com esse nome, foram a Academia de Platão (cf. III, 75ss.) e o Perípatos de Aristóteles (cf. III, 111ss.). — *g*) Um

novo espírito e um conceito de escola, sob muitos aspectos antitéticos aos da Academia e do Peripato, são os que inspiram o *Képos* ou Jardim de Epicuro (cf. III, 151ss.) e o Pórtico de Zenão e dos seus seguidores (cf. III, 268ss.). — *h*) A escola cética, ao invés, pelo menos nas suas origens, se reduz substancialmente à pregação, livre de qualquer esquema, de um particularíssimo tipo de mensagem, como mostramos em III, 391ss. — *i*) Na era imperial foi criada a cátedra de Estado. Vespasiano instituiu em Roma a cátedra de retórica latina e grega. “A política inaugurada [...] por Vespasiano foi retomada em Atenas por Marco Aurélio, que instituiu, subvencionando-a com o fisco imperial, uma cátedra de retórica e quatro cátedras de filosofia, uma para cada uma das quatro grandes seitas, platônica, aristotélica, epicurista e estoica. A escolha dos primeiros titulares foi confiada a Herodes Ático, um ex-preceptor do imperador, e a dos seus sucessores a um comitê de notáveis” (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, muitas vezes reeditada, trad. ital., de U. Massi com o título: *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1966<sup>2</sup>, p. 398). — *j*) Para as escolas neoplatônicas cf. IV, 401ss. — *l*) Sobre o fechamento das escolas pagãs em seguida ao edito de Justiniano cf. IV, 604s. — Para um aprofundamento do tema cf.: J. P. Lynch, *Aristotle's School, A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1972.

### ESCOLHA (αἵρεσις, προαίρεσις)

Indica a *opção fundamental da qual depende a moralidade do homem*. A escolha está vinculada ao conhecimento, à vontade e à liberdade. Todavia, no pensamento grego, por conta do intelectualismo ético (cf. verbete) dominante, a *escolha vincula-se prevalentemente ao conhecimento*. 1) A problemática da escolha já está, em certo nível, implícita nos físicos: trata-se da escolha da *verdade*, em lugar da *opinião*, como, de modo paradigmático, se mostra nas famosas “vias” de pesquisa que a Deusa indica a Parmênides (I, 119ss.). 2) Mas no nível moral, a temática da escolha emerge no contexto da sofística, e o mito de *Héracles na encruzilhada*, de Pródico de Céos, o demonstra de modo eloquente (I, 222ss.). Héracles tem de *escolher* entre virtude e vício: da correta escolha dependerá a sua felicidade ou infelicidade. 3) Mas foi provavelmente Sócrates quem fixou a problemática da *escolha*, relacionando-a ao *saber* e ao *conhecimento*, como se vê no *Protágoras* platônico, diálogo que reflete muito fielmente a posição socrática. Aqui *airesis* e *epistème* são explicitamente conexas e a primeira é posta em dependência da segunda. 4) O conceito é desenvolvido por Platão e assume relevo de excepcional alcance no final da *República*, onde a “escolha da vida”, feita pelo homem no além (à qual fica, depois, ligado nesse mundo), é declarada livre e, mais uma vez, posta na dependência do conhecimento supremo. Leia-se a estupenda passagem reportada em II, 198s. (e o comentário relativo), onde se diz que não é o Demônio que nos escolhe, mas nós que escolhemos

a nossa sorte. E Platão acrescenta ulteriormente: “E aqui, como é natural, ó Glauco, está todo o perigo para o homem, e por isso é preciso ter o máximo cuidado, a fim de que cada um de nós, transcurando as outras doutrinas, investigue e aprenda esta, se lhe é possível aprender e encontrar a doutrina que o torne capaz de discernir a vida boa da vida má, e de escolher sempre e em toda parte a melhor vida possível” (*República*, X, 618c). Essa ciência é a filosofia platônica, e, particularmente, o suprêmo conhecimento do bem (II, 260ss.). 5) Aristóteles, ao aprofundar a psicologia do ato moral, explica que da escolha (*proairesis*) dependem a virtude e os costumes. A *escolha* difere seja da *vontade*, que só diz respeito aos fins, seja da *deliberação*, que estabelece as várias coisas (ações e meios) que devem ser atuadas para alcançar determinados fins. A escolha, de fato, *é a ação que elege e põe concretamente em ato a ou as coisas consideradas realizáveis*, dentre as que a deliberação em geral indica como idôneas para alcançar o fim querido. A *proairesis* representa o momento decisório e, portanto, o coração do ato moral: cf. textos e aprofundamentos em II, 427ss. 6) No âmbito da filosofia da era helenística, o problema da *escolha* moral permanece em primeiro plano: escolha de alguns prazeres e eliminação de outros, em Epicuro (III, 210ss.); escolha absoluta do bem e do mal e escolha relativa entre os indiferentes, no Pórtico (III, 333ss.). 7) Só na era imperial, porém, e precisamente com Epicteto, a problemática da escolha encontra uma formulação verdadeiramente radical. A *proairesis* em Epicteto é a pré-escolha (= a escolha e a decisão de fundo) *que o homem opera de uma vez por todas e da qual dependem posteriormente todas as suas escolhas particulares*. A *proairesis* coincide substancialmente com a tomada de consciência e com a aceitação do grande princípio segundo o qual todas as coisas se distinguem em dois grupos: as que *estão em nosso poder* e as que *não estão em nosso poder*: só as primeiras nos tocam a fundo, enquanto as outras não nos dizem respeito. Das primeiras depende a felicidade, das outras a infelicidade. *O homem moral é a sua escolha fundamental* (IV, 99ss.). 8) O conceito adquire ampliações inéditas em Plotino, referido ao Absoluto, que, enquanto criador de si mesmo e enquanto volição de si mesmo, *é escolha de si mesmo, auto-escolha criadora* (IV, 449ss. e, particularmente, a passagem nas pp. 450ss.).

### ESCRAVIDÃO (δουλεία)

1) A escravidão foi aceita e justificada por filósofos como Platão e Aristóteles, mesmo em contraste com as premissas da sua especulação metafísica e antropológica, por causa de uma série de condicionamentos de caráter histórico-social. Era convicção que um homem livre não podia dedicar-se a trabalhos mais humildes, por causa da radical desvalorização do trabalho manual. Ademais, era convicção que entre os homens existiam diferenças *de natureza* tais de modo a tornar alguns idôneos unicamente a obedecer, outros a comandar.

Conseqüentemente, porque julgada como fundada sobre uma situação natural, a escravidão era considerada, no fundo, não só vantajosa para o senhor, mas também para o escravo. Sobre essa convicção, ademais, pesava sinistramente outro preconceito, que complicava ainda mais as coisas. Os gregos consideravam-se *por natureza* superiores aos bárbaros (cf. Racismo), e, conseqüentemente, consideravam *natural* que os bárbaros, vencidos na guerra, se tornassem seus escravos. Portanto, tanto Platão como Aristóteles julgaram injusto tornar escravo um grego, mas natural e correto escravizar um bárbaro. Eles limitaram-se a uma posição que, se de um ponto de vista parece inspirada num ideal pan-helênico, na realidade tem uma marca extremamente racista, pressupondo, justamente, a superioridade da raça grega. Escreve, por exemplo, Platão: “Pois bem, diante dos inimigos, como agirão os nossos soldados? — A respeito de quê? — Antes de tudo quanto a reduzi-los à escravidão: parece-te justo que uma Cidade grega deva tornar escravos outros gregos, ou que isso também não se deva conceder a nenhuma outra, enquanto seja possível, e a isso se deva habituar, *a poupar a raça grega*, estando atento para que não sejamos escravizados pelos bárbaros? — Em qualquer hipótese, disse, é melhor poupá-la. — Nem deverão, portanto, possuir algum escravo grego, e aconselhar o mesmo aos outros gregos? — Precisamente, *pois assim se voltariam mais contra os bárbaros, e não se ofenderiam entre si*” (*República*, V, 469 b-c). Quanto à posição de Aristóteles, cf. as passagens que reportamos em II, 435ss. e o relativo comentário; cf., aí, as razões da incoerência dessa posição. 2) Uma tentativa de transgredir o pressuposto racista foi feita por alguns sofistas e socráticos menores. Antifonte, por exemplo, proclamava sem meios-termos que “somos absolutamente iguais por natureza, tanto gregos como bárbaros”; mas sem dar as adequadas motivações para tal afirmação (cf. I, 231ss.; cf. também 354s.). Mas é só nas filosofias da era helenística, sobretudo no estoicismo e no neoestoicismo, que se alcança o fundamento teórico do problema. O princípio da identidade da virtude em todos os seres racionais comporta a *igualdade de todos os homens virtuosos* (III, 344s.). Todos os povos são declarados capazes de virtude, a nobreza de nascimento é classificada como “resíduo e resto da igualdade”, e é expresso alto e bom som o grande princípio: “nenhum homem é escravo por natureza” (cf. III, 356). É a famosa tese estoica: “Só o sábio é livre; os néscios são escravos; a liberdade é a faculdade de agir de modo autônomo, a escravidão é a privação de tal faculdade” (von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 355). Essas premissas são levadas a notáveis desenvolvimentos pelos neo-estóicos, particularmente por Sêneca (cf. os textos em IV, 81ss.) e por Epicteto, que do parentesco do homem com Deus extrai o conceito de *fraternidade universal*: somos todos filhos de Zeus, portanto, nascidos do mesmo germe e irmãos por natureza (cf. textos em IV, 104ss.). Não é por acaso que a história do Pórtico se conclua com Epicteto, um escravo liberto, e com Marco Aurélio, um imperador (cf. IV, 67).



### ESFERA (σφαῖρα)

Na concepção dos antigos, a esfera representa a figura que indica completude e perfeição. Parmênides assimilou à esfera o seu ser: “Ele é completo em todas as partes, semelhante à massa de bem redonda esfera, de igual força no centro e em todas as partes” (fr. 8, vv. 42-44). Platão, que concebeu o ser em dimensão supra-sensível e, portanto, sem figura e sem forma, concebeu como esférico o mundo físico: “Por esse motivo e por esse raciocínio [o Demiurgo] fez um único todo de todas as totalidades, perfeito e imune à velhice e à morte. E lhe deu uma forma conveniente e afim. Ora, ao animal [o mundo, recorde-se, é um ser vivo], que devia recolher em si todos os animais, convinha uma forma que recolhesse em si todas as formas. Por isso o arredondou ao modo de esfera, com todas as partes igualmente distantes do centro, de forma circular, que é a mais perfeita de todas as figuras e a mais semelhante a si mesma, julgando o semelhante infinitamente mais belo do que o dessemelhante” (*Timeu*, 33 a-b). — Também para Aristóteles o universo é de forma esférica. Particularmente pelas cinquenta e cinco esferas das quais seriam constituídos os céus segundo o Estagirita, cf. *Metafísica*, Λ 8, *passim* e o nosso comentário a esse capítulo (*Arist., Metafis.*, vol. II, pp. 291ss.).

### ESFÉRICO (σφαιρον)

Na cosmologia de Empédocles, é o momento da realidade no qual prevalece absolutamente o Amor ou a Amizade. No esférico os elementos estão todos recolhidos em compacta unidade (I, 137). É, portanto, a realidade no seu momento de maior pureza (cf. texto e exegese em I, 137s.; cf. *ibid.* também as relações entre o *esférico* e o *cosmo*).

### ESOTÉRICO (εσωτερικός)

É um termo que deriva do grego εσω, que significa *dentro* e indica a característica de um pensamento quando reservado a poucos íntimos colaboradores no interior de uma escola, de um círculo ou sodalício, e se diferencia dos que são destinados a um público externo mais amplo. Por exemplo, são chamados esotéricos todos os escritos de escola de Aristóteles, redigidos em vista das aulas (cf. Acroamático).

ESPAÇO, cf. Chora; Lugar.

### ESPÉCIE (εἶδος)

Traduzimos por *espécie* (entendido em sentido técnico) o termo aristotélico *eidos*, quando tem significado lógico, ou seja, quando indica o conceito que, por abstração, o pensamento extrai da forma ontológica. Podemos também dizer que a *espécie* é a *forma* enquanto presente na mente. Para a problemática conexa ao *eidos*, cf. o que dizemos em II, 468ss.

ESPECULAÇÃO, cf. Contemplação.

### ESPERANÇA (ἐλπίς)

É uma virtude que começa a aparecer em Filo de Alexandria, junto com o amor e a fé, as quais caracterizam a dimensão espiritual e religiosa do homem (IV, 264), e que, em certa medida, embora limitada, prefiguram as virtudes que na Idade Média serão chamadas de “teologais” (cf., ademais, Platão, *Fédon*, 67 b; 114 c).

ESPÍRITO, cf. Nous.

### ESSÊNCIA (το τι ην ειναι, το τι εστι, essentia)

Por este termo se traduz a complexa expressão aristotélica *tò ti ên eînai*, que os latinos traduziam *quod quid erat esse*. A essência é *aquilo pelo qual* as coisas possuem o ser algo, e coincide com o *eidos* e a forma. Observe-se que é errado crer que essência traduza *ousía* em sentido pleno, pelas razões que indicamos no verbete respectivo. A essência designa apenas um dos significados de *ousía* (mesmo sendo o principal). Traduzindo-se *ousía* por essência, não se entende absolutamente como Aristóteles possa denominar *ousía* também o sínolo e mesmo a matéria e, sobretudo como *ousía*, nos estóicos, signifique em primeiro lugar a matéria. Em conclusão: a essência designa o significado de *ousía* que coincide com a quiddidade, a forma, o que faz com que uma coisa seja ela mesma e não outra. Sobre o tema veja-se o livro Z da Metafísica, passim, e o nosso comentário (Arist., *Metafísica*, vol. I, pp. 562-637).

### ESTÁDIO, Argumento do

É um dos célebres argumentos dialéticos de Zenão, dirigido contra o movimento. Cf. exegese em I, 121.

ESTADO, cf. Governo, Formas de; Política.

### ESTÉTICA

É o ramo do saber filosófico que tem por objeto o belo e a arte. Como é sabido, o termo foi criado no século XVIII por Baumgarten. Deriva do grego *aisthesis*, *aistheton* (sensação, sensível) e, na intenção do autor, exprime o conceito do belo como a manifestação do sensível *no seu grau mais elevado*. Porém, os gregos não unificaram organicamente num só âmbito os vários conceitos que os modernos incluem na estética, ligando-os de maneiras diversas à metafísica, à ética e à gnosiologia. Sem dúvida, é correto falar da estética dos gregos mas, do ponto de vista histórico, é melhor repensar os problemas dos gregos da mesma maneira com que eles os propuseram, sem forçá-los a entrar em categorias ulteriores. Desta sorte, os gregos ligaram o belo à erótica,

mais do que à arte, e à poesia o problema da sua função educativa e, portanto, da *paideia*, além do problema da verdade. Vejam-se os verbetes: Belo, Erótica, Poética, Entusiasmo, Mania.

## ESTOICISMO

É a filosofia de Zenão de Cítio e dos seus seguidores Cleanto e, sobretudo, Crísipo, assim chamada por causa do lugar onde se reuniam (cf. Pórtico). Sobre a gênese e as características do estoicismo, cf. III, 261ss. O estoicismo, que foi o mais imponente movimento espiritual da era helenística, pode ser dividido em três fases: 1) a fase antiga, durante a qual a doutrina foi fundada, elaborada e sistematizada (III, 273ss.); 2) a fase do assim chamado estoicismo médio, na qual a doutrina se abre cautelosamente a algumas verdades de outras escolas e ameniza as asperezas de alguns dogmas (III, 365ss.); 3) o neo-estoicismo, que floresce na era imperial em ambiente romano, no qual predominam os interesses ético-religiosos (IV, 63ss.). Para o catálogo dos expoentes, cf. a Parte II, verbetes Estóicos, Estóicos antigos, Médio-estóicos, Neo-estóicos.

## ÉTER (αἴθήρ)

A doutrina do éter, como elemento ontologicamente diverso dos outros quatro, representa uma descoberta aristotélica, talvez já preparada na Academia (cf. a indicação do *Timeu*, 55 c). Encontramo-la também na *Epínomis* 981 c, mas que, porém, pode ter sido influenciada pelo próprio Aristóteles. O éter é chamado *quinta substância* ou *quinta essência* no sentido de *quinto elemento*. Foi introduzido pelo Estagirita com o fim de *fundamentar a tese da incorruptibilidade dos céus*. Veja o quanto, a propósito, dizemos em II, 384ss. Para os problemas e as dificuldades suscitados pelos aristotélicos posteriores a esse propósito, cf. IV, 10; IV, 24. — As cosmologias da era helenística eliminam o éter. — Também no neoplatonismo, ele não encontra um lugar adequado — No pensamento ocidental, a doutrina do éter volta à atualidade somente com o renascimento do aristotelismo.

## ETERNIDADE (αἰών, αἰδιότης, *aeternitas*)

Podemos distinguir os seguintes momentos na história do conceito de eterno no pensamento grego: 1) o conceito ligado à negação da existência do tempo e do movimento na escola de Eléia; 2) o conceito ligado à descoberta do inteligível e do transcendente em Platão; 3) o conceito ligado à metafísica neoplatônica da processão; 4) um conceito impróprio, ligado à duração sem fim do tempo e ao retorno eterno; 5) o conceito ligado à experiência espiritual do êxtase. 1) O conceito do eterno no eleatismo apresenta duas formulações: a formulação parmenidiana do *instante atemporal* (I, 109ss.) e a formulação melissiana do *"sempre era e sempre será"* (I, 126). Ambas supõem a negação total do devir em todas as suas formas e equivalem a um *permanecer aprocessual*

(contraído no instante em Parmênides; dilatado ao infinito em Melisso). 2) A concepção platônica filia-se à concepção parmenidiana, mas a *refunde sobre o fundamento das novas posições da “segunda navegação”*. Essa nova fundamentação permite recuperar também o tempo como imagem móvel do eterno, como explicamos em II, 124ss. 3) Em Plotino, pode-se falar de uma *eternidade em três níveis*, correspondentes às três hipóstases: a) a eternidade inefável do Uno, b) a eternidade do Espírito, da qual falamos em IV, 467, c) a eternidade da Alma que é atividade produtora de temporalidade, na qual o eterno se desdobra no tempo (IV, 493ss.). 4) A duração sem fim do tempo é chamada também eternidade, mas num sentido impróprio. Seria mais exato falar de um *processo que não acaba*, dado que o eterno implica propriamente um permanecer aprocessual. Consideração análoga se pode fazer para o eterno retorno (III, 323ss.). 5) O êxtase plotiniano é, substancialmente, um atingir o eterno no nível de uma experiência instantânea que é saída do tempo (IV, 266s.).

ETERNO RETORNO, cf. Apokatástase, Palingênese.

### ÉTICA (ἠθικη, *ethica*)

Sobre o conceito de ética e sobre as distinções que admite, veja-se quanto dissemos em I, 179ss. Na história da ética grega (precedida de uma intensa reflexão moral em nível pré-filosófico, cf. I, 181ss.) podemos distinguir as seguintes fases: 1) a fase sofístico-socrática, na qual a ética é proposta sem a elaboração explícita de uma metafísica correspondente (I, 240ss.). 2) A fase platônico-aristotélica, na qual a metafísica e a ética alcançam um justo equilíbrio (cf. II, *passim*). 3) A fase helenística, na qual o problema ético eleva-se acima de todos os outros, sem eliminá-los, mas instrumentalizando-os em função dele (III, *passim*). 4) A fase final da era imperial, na qual a ética se reveste de tons acentuadamente religiosos, até desembocar na mística (IV, *passim*). Nas duas primeiras fases, ética e política estão estruturalmente ligadas (cf. sobretudo II, 235ss.); na terceira fase, em seguida à ruína da polis, o indivíduo é descoberto, e a ética é formulada de maneira autônoma, mediante o aproveitamento radical de todos os recursos que se encontram no interior do homem, entendido justamente como indivíduo (III, 7ss.). Na última fase, entra em crise a idéia da auto-suficiência e da autonomia do indivíduo (*autarkeia*), e a ética pretende levar o homem a uma vinculação com o divino. Como em toda a história da ética antiga, também nessa fase permanece estranha à mentalidade grega a idéia de que, para alcançar o *telos* moral, o homem tenha necessidade de uma ajuda divina direta (de uma “graça”); é mesmo reafirmada a *capacidade autônoma do homem de alcançar o divino* (mesmo o êxtase, com efeito, depende do homem). — Os conceitos essenciais da ética grega são os de *eudaimonia*, *areté* e *liberdade como racionalidade*.

O emblema de toda a ética grega é o *intelectualismo moral* que remonta a Sócrates, mas que acompanha, com maior ou menor relevo, todo o pensamento grego posterior. Entre as posições mais significativas das diversas escolas assinalamos: os conceitos socráticos de *virtude-ciência*, *enkráteia* e *autarkeia*; os conceitos platônicos de *fuga do mundo* e *assimilação ao divino*; os conceitos aristotélicos de *virtude ética* e *virtude dianoética*; os conceitos helenísticos de *ataraxia*, *aponia*, *apatia*, com todos os outros a eles ligados; e os conceitos neoplatônicos de *níveis diferentes de virtude* e de *êxtase*. Cf. os verbetes respectivos.

ÉTICA, Virtude, cf. Areté.

## EU

A problemática do “Eu”, tal como se delineou no pensamento ocidental (primeiro por obra de Agostinho e, nos tempos modernos, por Descartes), é desconhecida na antigüidade. Escreve Pohlenz a esse respeito que, para o grego, “o próprio Eu, como suporte unitário da vida, é um dado tão imediato do conhecimento, que não se torna objeto de reflexão” (*L’uomo greco*, p. 14). Deve-se, ademais, observar que o termo *εγω* é paulatinamente utilizado em conexão com essa temática. O termo que mais corresponde ao Eu é “Nós” (*ημεις*). O *Alcibiades maior* de Platão é o diálogo que consagra o uso desse termo para exprimir o conceito de “si mesmo”, que em seguida torna-se técnico. — Em todo caso, a pesquisa sobre “Nós” responde mais à problemática da *essência do homem* em geral (o plural é significativo) do que o problema do indivíduo (cf. verbete Homem). (Cf., além do *Alcibiades*, 128 d ss., as passagens de Aristóteles apresentadas em II, 410s.; ver, ademais, Plotino, *Enéadas*, I, 1, 7; V, 3, 3, etc.) A definição, conseqüentemente, que o grego deu do “Nós”, a partir de Sócrates, é que “nós somos a nossa alma” ou “nós somos o nosso nous”. (Recordamos, enfim, que alguns tradutores traduzem sem mais *ημεις* por “eu”, que é uma tradução por si lícita, desde que o leitor não associe ao termo *eu* a problemática moderna, mas se mantenha no horizonte da problemática grega.)

## EUBOULIA (εὐβουλία)

É a sensatez nos negócios públicos e privados e, portanto, o bom conselho. Protágoras a propunha como fim do próprio ensinamento (I, 203ss.). Para Platão, é a virtude típica do homem de Estado, intimamente ligada à sabedoria (II, 275).

## EUDAIMONIA (εὐδαιμονία)

É esse o conceito axial em torno do qual gira toda a ética grega. O seu significado está bem explicado nessa página de M. Pohlenz: “[...] na alma do

povo estava enraizada profundamente a aspiração a ver coincidir o valor íntimo do homem e a sua situação exterior. Esse sentimento encontrou sua expressão no conceito limpidamente helênico de *eudaimonia* e no seu desenvolvimento histórico. Ao falar da 'felicidade', pensava-se inicialmente em primeiro lugar em um bem-estar material muito elevado, e como o povo, com ingênua admiração, denominava 'felizes' os ricos aristocratas, prevaleceu o uso de designar com a mesma palavra a prosperidade de uma região ou de uma cidade. Desde o começo, porém, a *eudaimonia* foi mantida nitidamente separada da *eutychia*, a fortuna que um capricho casual da *tyche* pode lançar nos braços de um homem. A palavra *eudaimonia* possuía um matiz religioso e significava que um indivíduo ou uma comunidade encontrava-se sob a proteção de um bom *daimon*, a cujo favor devia a sua prosperidade. A piedade religiosa enxertou facilmente nessa idéia a fé de que um homem obtenha a assistência de um bom *daimon*. Esse sentimento fortaleceu-se posteriormente quando se difundiu a concepção do gênio protetor que acompanha o homem por toda a vida: dessa maneira estava indicado o caminho para pôr em harmonia o valor intrínseco do homem com a sua situação exterior. Todavia continuou-se a conceber a *eudaimonia* sobretudo como recompensa material atribuída ao homem pelo seu comportamento moral, pela sua *areté*. Quando se transferiu o *daimon* para dentro do homem e foi-lhe atribuída a capacidade de assegurar ao homem a paz da alma, entendida como pressuposto e característica principal da felicidade humana, mesmo independentemente da situação exterior, estabeleceu-se um nexo orgânico entre os dois conceitos. Que os 'bens' materiais conservem algum valor e possam ser acrescentados à *eudaimonia* plena tornou-se objeto de controvérsia, como também veio à tona o grave problema de como o homem, mediante o conhecimento e a atividade moral em si mesmos, possa obter que seu *daimon* se torne efetivamente bom. Em todo caso, a *areté* e a *eudaimonia* permaneceram os conceitos básicos do pensamento ético dos gregos" (*Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947; tr. ital. de B. Proto com o título *L'Uomo greco*, La Nuova Italia, Florença 1962, pp. 577 ss.). Veja-se também o que diz Aristóteles nas passagens que citamos em II, 405 ss. Poderemos dizer que todos os filósofos gregos estão fundamentalmente de acordo em vincular *eudaimonia* e *areté*. — Os contrastes e as divergências giram em torno dos seguintes pontos: 1) sobre o modo de entender a *areté*; 2) sobre o considerar ou não a virtude como absolutamente suficiente para a felicidade (ou seja, sobre considerá-la condição necessária, mas não de todo suficiente para a felicidade); 3) no considerar a virtude como tendo seu prêmio em si mesma já nessa vida, ou então somente como premissa de uma coroa de felicidade que é conseguida como prêmio à virtude na outra vida; 4) no considerar a *areté* como ligada exclusivamente à esfera racional ou então vinculá-la à experiência mística. 1) para o primeiro ponto, cf. verbete Areté; 2) Como ilustração do segundo, cf. Sócrates (I, 278s.; 279ss.; 301ss.),

os estóicos (III, 338ss.) e, a seu modo, Epicuro (III, 206ss.; 215ss.); ao contrário, cf. Aristóteles (II, 405ss.), os peripatéticos (por exemplo, III, 124s.) e os acadêmicos (III, 91s.; 100s.); 3) Como ilustração do terceiro ponto, cf. Platão e a sua escatologia (II, 185 ss.), e também o curioso híbrido estóico do qual falamos em III, 325s. 4) Para a ilustração do último ponto cf. o neoplatonismo, IV, *passim*.

### EUDAIMONISMO

É o caráter próprio de toda ética grega, cujo alvo é justamente a determinação do conceito da verdadeira felicidade e dos meios para alcançá-la.

### EULOGON (ευλογον)

Trata-se de uma doutrina defendida por Arcesilau, com intenção anti-estóica e tendente a substituir a certeza dogmática da escola estóica pelo simples *razoável* ou *verossímil* como critério de ação. Ver o texto que citamos em III, 423s., com a respectiva exegese (IV, 423s.).

### EUTIMIA (ευθυμία)

Segundo Demócrito, é o fim da vida ética, correspondente a uma espécie de *tranquilidade* que nasce do saber dominar os próprios desejos (I, 162). Panécio a contrapõe à *apatia*, própria da sua escola (III, 373). É esse o conceito que Sêneca traduz com *tranquillitas animi* e que ilustra na sua obra homônima.

### EVEMERISMO

Com esse termo se designa a concepção que considera serem os Deuses *homens deificados*. Evemerismo deriva de Evêmero de Messina, que sustenta essa teoria no seu *Escrito sacro* (cf. III, 54s. nota 26)

### EVIDÊNCIA (εναρνεια, *evidentia*)

O termo designa o que é *plenamente visível ou manifesto*. A evidência é, pois, um *ver imediato*, que é, por si, uma garantia de verdade e certeza (cf. verbetes).

EXEMPLAR, cf. Paradigma.

EXERCICIO, cf. Askesis.

### EXISTÊNCIA (*existentia*)

Trata-se de um termo que deriva de *ex-sistere* (isto é, *subsistir* no ser derivando *de* um outro). Implica uma problemática que supõe estruturalmente o criacionismo, sobretudo na forma engendrada pela filosofia medieval

(primeiro árabe, depois latina). Nos filósofos gregos, não há a distinção essência-existência ou, quando há, é bastante vaga e situada num horizonte metafísico estruturalmente diverso do horizonte medieval. Com efeito, a ontologia grega é uma forma de *essencialismo eidético* (Platão e o platonismo) ou *ousiológico* (Aristóteles e o aristotelismo), no qual coincidem estruturalmente ser e forma. Também a doutrina aristotélica do *ato* não vai além desse horizonte porque, por sua vez, o ato coincide com a forma e com a substância. Para um aprofundamento do tema veja-se S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, 1946 (1976<sup>2</sup>).

### EXOTÉRICO (ἐξωτερικός)

Deriva do grego (ἐξω) que significa “fora” e designa a forma de pensamento que se mantém num nível compreensível mesmo a pessoas que não são membros especializados de uma escola. Em substância, significa o que hoje designamos por “não-técnico” ou “de divulgação”. São, por exemplo, chamados exotéricos os escritos de Aristóteles (na maior parte redigidos em forma dialógica) endereçados programaticamente ao grande público e compostos no período acadêmico. Deles possuímos apenas fragmentos (cf. II, 315, nota 1).

### EXPERIÊNCIA (ἐμπειρία, *experientia*)

A definição mais exata da experiência foi dada por Aristóteles que, na *Metafísica*, caracteriza-a com relação aos conceitos de memória, arte e ciência da maneira seguinte: “Ora, enquanto os animais vivem com imagens sensíveis e com recordações e participam pouco da experiência, o gênero humano, ao contrário, vive também de arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória: com efeito, muitas lembranças do mesmo objeto chegam a constituir uma única experiência. Portanto, a experiência parece ser em parte semelhante à ciência e à arte: de fato, os homens adquirem ciência e arte através da experiência. Efetivamente, como diz Polo, a experiência produz a arte, ao passo que a inexperiência produz o simples acaso. A arte nasce quando, de muitas observações, forma-se um juízo geral e único, que pode ser referido a todos os casos semelhantes. Por exemplo, julgar que certo remédio ajudou a Cálias, que sofria de certa doença, e o mesmo ajudou a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao invés, o juízo segundo o qual certo remédio ajudou a todos esses indivíduos reduzidos à unidade segundo a espécie e que sofriam de certa doença (por exemplo, aos fleumáticos, aos biliosos, aos febricitantes) é próprio da arte. Ora, para fins de atividade prática, a experiência não parece diferir em nada da arte; mais ainda, os empíricos têm melhor resultado do que os que possuem a teoria sem a prática. E a razão consiste nisso: a experiência é conhecimento dos particulares, ao passo que a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções dizem respeito aos particulares; com efeito, o médico não cura o *homem* se não *por*



*acidente*, mas cura Cálías ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo que leva um nome como estes, ao qual, exatamente, *sucede* ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal, mas não conhece o particular, errará muitas vezes a cura pois a cura é dirigida justamente ao indivíduo particular. Todavia, pensamos que o saber e o entender são mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os possuidores apenas da experiência, enquanto estamos convencidos de que, em todo homem, a sabedoria corresponde ao seu grau de conhecimento. Isso porque os primeiros conhecem a causa, ao passo que os outros não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro *dado factual* e não o *porquê* dele, ao passo que os outros conhecem o *porquê* e a *causa*” (*Metafísica*, A 1, 980 b 25 ss.). — Para a importância da experiência e para a elaboração de um método nela rigorosamente fundado nos chamados médicos empíricos, cf. IV, 165ss. — Sexto Empírico, embora profundamente influenciado pela medicina empírica e pelos seus procedimentos, não chega a elaborar uma nova lógica empírico-positivista (como pensaram erradamente alguns estudiosos) pelas razões que explicamos em IV, 179 e nota 37. A mentalidade empirista, tal como se manifestou na era moderna, sobretudo em consequência da descoberta das ciências empíricas, é estranha ao mundo grego, caracterizado por sua vez por uma mentalidade de forte cunho aitiológico.

### EXPIAÇÃO (δίκη)

Esse termo exprime a *eficácia libertadora com relação ao mal cometido e à culpa, eficácia produzida pela justiça e pela punição*, como Platão explica nessa passagem exemplar do *Górgias*: “Sócrates: [...] sobre o fundamento de quanto até agora admitimos, é necessário que cada um evite o mais possível cometer injustiça, porque sofreria um mal verdadeiramente grande — Polo: Certamente. — Sócrates: E se cometer injustiça, ou ele ou algum outro sob seus cuidados, deverá dirigir-se voluntariamente para o lugar onde possa descontar a pena o mais depressa possível: isto é, deverá procurar o juiz assim como procuraria o médico, e fazê-lo logo para que a doença da injustiça, tornada crônica, não faça a alma cancerosa e incurável. Ou como deveríamos dizer, se permanecem solidamente estabelecidas as coisas que antes admitimos? Essas não devem estar de acordo com aquelas da maneira ora dita e não diversamente? — Polo: E o que poderemos dizer? — Sócrates: Com a finalidade de defender a própria injustiça ou a dos pais, dos amigos, dos filhos ou da pátria, a retórica, Polo, não tem utilidade alguma para nós. A menos que a entendamos e usemos para o fim oposto, e se diga que é necessário acusar sobretudo a si mesmo, e depois também aos familiares ou a qualquer das pessoas que nos são caras e que cometam injustiça, e que é preciso não esconder, mas revelar a própria culpa, a fim de que o culpado cumpra a pena e seja curado; e é necessário obrigar a si e aos outros a não ter medo, mas

é preciso oferecer-se de olhos fechados e com coragem ao juiz, assim como nos entregamos ao médico para sofrer cortes e cauterios, buscando o bom e o belo; e quem tiver cometido injustiça e for merecedor de castigo não deve considerar a dor, mas deve oferecer-se ao castigo, e se for merecedor de cadeias deve oferecer-se às cadeias, e se for merecedor de multa deve pagar a multa, e se for merecedor de exílio deve oferecer-se ao exílio, e se merecedor de morte oferecer-se à morte, sendo ele mesmo o primeiro acusador de si mesmo e dos seus familiares (480 a ss.). Veja-se também o *Fédon*, 113 a ss., no qual Platão fala do efeito escatológico da expiação e delinea mesmo uma espécie de “purgatório” no qual, antes de receber o prêmio, as almas que não são inteiramente puras e que, por outro lado, não são inteiramente impuras “permanecem purificando-se e expiando as suas culpas”.

EXPRIMÍVEL, cf. Lekton.

### ÊXTASE (ἐκστασις)

A temática do êxtase, conquanto já presente em Platão (cf. Entusiasmo e Mania), encontra sua formulação exata no contexto do pensamento da antiguidade tardia. Poderemos distinguir esquematicamente três formulações diferentes da doutrina do êxtase, de acordo com as tradições nas quais se inspira e com os fundamentos sobre os quais se edifica. 1) A primeira é a de Filo de Alexandria, *ligada ao profetismo bíblico e que se apóia no conceito de graça e de dom divino*. A *saída de si* (ex-stasis) é o entregar-se a Deus, o que é possível somente na medida em que Deus se dá a nós (IV, 206s.; IV, 523s.). 2) A segunda é a de Plotino, para quem o êxtase é a abolição da alteridade, a simplificação, a unificação com o Uno (IV, 517ss.). O êxtase plotiniano não depende de um dom de Deus, mas é obra da pura capacidade do homem. Essa é uma concepção que depende da antiga convicção grega segundo a qual o homem pode *sozinho* alcançar o seu *telos*, sem necessidade de ajuda que venha de fora. É, pois, uma forma de êxtase que poderemos chamar *filosófico-especulativa e autárquica*. 3) A terceira é a que se encontra nas correntes da mística pagã como, por exemplo, no hermetismo e, depois nos neoplatônicos tardios, *ligada à virtude teúrgica e, portanto, a uma mentalidade mágica* (IV, 590s.).

## F

### FADIGA (πονος)

A fadiga, entendida como esforço e fortalecimento do corpo e da alma, é um conceito que desempenha um papel relevante na ética dos cínicos: em

Antístenes (I, 340s.), em Diógenes (III, 29) e, posteriormente em toda a tradição da seita cínica. O conceito de fadiga está estreitamente ligado ao conceito de *áskesis* (cf. verbete).

FADO, cf. Heimarmene.

### FALSO, FALSIDADE (ψεῦδος, *falsum*)

1) Do ponto de vista lógico, Aristóteles define falso o juízo *que une o que não está unido ou que separa o que na realidade não está separado* (II, 449). 2) Aristóteles fala de falso também no sentido ontológico: *ser como verdadeiro e não-ser como falso* constituem um dos quatro significados do ser (ver II, 341 ss.). Eis a definição exata que Aristóteles oferece na *Metafísica* E 4, 1027 b 18 ss., na qual se entrelaçam os dois significados: “No que diz respeito ao ser como verdadeiro e ao não-ser como falso, devemos dizer que eles se referem à conexão e à divisão de noções, e um e outro juntos abraçam as duas partes da contradição. O verdadeiro é afirmação do que está realmente unido e a negação do que realmente está dividido; o falso, ao contrário, é a contradição dessa afirmação e dessa negação [...]. O verdadeiro e o falso não estão nas coisas (como se o bem fosse o verdadeiro e o mal, sem mais, o falso), mas somente no pensamento; mais ainda, no que diz respeito aos seres simples e às essências não estão nem mesmo no pensamento”.

FAMÍLIA, cf. Matrimônio.

### FANTASIA (φαντασία)

Em geral, é a faculdade pela qual dizemos que nascem em nós as imagens e, portanto, é a *faculdade de produzir imagens*, por isso é chamada também imaginação. Aristóteles explica que a fantasia é distinta da sensação, da opinião e da ciência. Pressupõe a sensação e é a ela semelhante, mas não se reduz a ela porque podemos ter imaginação mesmo desligada da sensação, como quando sonhamos. Não é opinião porque esta implica uma fé ou um acreditar no que se pensa, o que não acontece com a fantasia. Não é ciência ou inteligência porque estas são sempre verdadeiras, ao passo que a imaginação pode ser também falsa (cf. *De Anima*, I 3, *passim*). Sobre a gênese filosófica bem como sobre a gênese do termo, Aristóteles explica ulteriormente: “[...] a imaginação é um movimento produzido pela sensação em ato. E já que a virão é o sentido por excelência, a imaginação (*phantasia*) recebeu o nome da luz (*phaos*), uma vez que sem luz não se pode ver.” (ibid. 429 a 1 ss.). Em Epicuro, o termo assume o significado de representação produzida por simulacros, em conexão com a problemática da qual falamos em III, 161ss. — Também na escola estoica, a fantasia designa, de preferência, a representação (note-se que os estoicos insistem na derivação de *phantasia* de *phaos*, da qual

fala Aristóteles; cf. von Arnin, *S.V.F.*, II, fr. 54 e 63) e é interpretada como a marca das coisas na alma. Para a problemática respectiva cf. III, 277ss. — Em Plotino, torna-se uma atividade da alma (IV, 505s.).

FÉ, cf. Pistis.

FELICIDADE, cf. Eudaimonia.

## FENOMENISMO

Assim se designa a doutrina que *reduz toda a realidade ao aparecer* (cf. Fenômeno). a) Pode ser chamado fenomenista o ceticismo de Pirro e Enesídemo, pelas razões que explicamos em III, 403ss. e em IV, 169ss. — b) Outra forma de fenomenismo é a que interpreta a realidade como mera afecção do sujeito que não intenciona o objeto, isto é, que não o revela mas antes o oculta. Segundo essa forma de fenomenismo, nós não conhecemos as coisas mas, justamente, apenas as nossas afecções. Essa posição podemos encontrá-la *in nuce* em Aristipo (I, 349s.), mas, sobretudo, bem tematizada e desenvolvida, em Sexto Empírico (IV, 169ss.).

## FENÔMENO (φαινόμενον)

O termo, entendido em senso lato, designa *a realidade tal como se manifesta à nossa experiência*, e, portanto, *o mundo sensível tal qual aparece*. — O termo assume, porém, uma acepção particular nos céticos, e sobre esta chamamos a atenção, porque é rica de particulares implicações teóricas. Já Pirro entende por fenômeno *um tipo de aparecer que, de alguma maneira, resolve em si toda a realidade*. É esse o sentido de uma célebre afirmação pirroniana: “O fenômeno domina sempre, onde quer que apareça” (para os pressupostos teóricos dessa afirmação e para a sua significação, cf. III, 398ss.). Vejam-se também os desenvolvimentos posteriores da doutrina em Enesídemo (IV, 151ss.) — Tanto Pirro como Enesídemo não parecem ligar o conceito de fenômeno com o pressuposto dualista da existência de uma “coisa em si”, à qual seria contraposto o aparecer já que, pelos menos teoricamente, tendem a identificar o ser com o fenômeno. Ao invés, Sexto Empírico formula o conceito de fe-nômeno *fundando-se em pressupostos claramente dualistas*: de um lado há o que aparece (aos sentidos), de outro o que subsiste em si, a saber, a *coisa exterior*. *Dessa maneira, o fenômeno torna-se uma afecção do sujeito*. Para as implicações desse conceito (que constitui o fundamento sobre o qual Sexto Empírico reformula o seu ceticismo) e para os corolários que daí decorrem, cf. IV, 169ss.

## FIGURA (σχήμα)

a) *Em lógica, a figura é a forma do silogismo determinada pelas diversas posições que o meio termo pode ocupar*, com respeito aos extremos das

premissas. Sobre a classificação das figuras do silogismo, cf. II, 459ss. — *b)* Para os significados ontológicos do termo, cf. Eidos; Rhusmós.

### FILANTROPIA (φιλανθρωπία)

É a atitude de amizade efetiva que o homem pode e deve assumir em face dos outros homens. Em sentido lato, a dimensão filantrópica está presente na maior parte dos pensadores gregos; basta pensar na vida e na pregação de Sócrates que, desse ponto de vista, são paradigmáticas. Em sentido estrito, no entanto, o sentimento filantrópico e a explicitação da temática conceitual a ele ligada são típicos de poucos filósofos gregos. Recordamos, por exemplo, os cínicos Crates (III, 39ss.) e Demônates (IV, 201) que, todavia buscam a sua filantropia mais no próprio temperamento do que nos princípios da escola (a qual, na verdade, é orientada numa direção inteiramente diversa). — Em nível temático, uma caracterização mais exata da filantropia pode ser encontrada na escola estoica, que considera o amor recíproco como um princípio natural e quase como um instinto primordial (III, 355ss.). Crísipo definia a filantropia como “relação afetiva entre os homens” (von Arnim, S. V. F., III, fr. 292). — Essa concepção do estoicismo dá todavia seus frutos somente na última fase da filosofia do Pórtico: em Sêneca (IV, 81ss.), em Epicteto (IV, 104ss.) e em Marco Aurélio (IV, 122ss.), sobretudo em conexão com a explicitação do conceito da *irmandade dos homens*, deduzido da idéia geral de que *todos os homens são filhos da mesma divindade*. — A dimensão filantrópica emerge em primeiro plano também na última fase do epicurismo, particularmente em Diógenes de Enoanda (IV, 55ss.).

### FILOSOFEMA (φιλοσοφημα)

Em sentido geral, é o termo usado para designar um *topos* filosófico, vale dizer, *proposições e conceitos filosóficos que se tornaram lugares-comuns*. Aristóteles usa o termo também para designar o silogismo nos *Tópicos* Θ, 11, 162 a 15.

### FILOSOFIA (φιλοσοφία)

Dedicamos todo o segundo apêndice do vol. I, 389ss. para determinar este conceito nas suas características gregas exatas e para a elucidação das suas implicações e dos seus corolários.

FILOSOFIA MORAL, cf. Ética.

### FILOSOFIA PRIMEIRA (πρωτη φιλοσοφία)

Com essa expressão, Aristóteles designa a *metafísica*, chamada por ele também *sapiência primeira* ou simplesmente *sapiência* e *teologia* (II, 335ss.). Para um aprofundamento do tema, cf. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milão, 1973<sup>3</sup>.

## FILOSOFIA SEGUNDA (δευτερα φιλοσοφια)

Expressão com que Aristóteles indica a *física* em contraposição à metafísica, que é, por sua vez, filosofia primeira (cf. verbete), pelas razões que explicitamos em II, 335ss.; cf., em especial, II, 335s., 374ss.

## FIM (τελος, σκοπος, το ου ενεχα)

O conceito de fim foi determinado sobretudo por Aristóteles. O fim designa não somente o *escopo ao qual tendem as ações*, mas também o *escopo em virtude do qual todas as coisas são geradas e são*. O fim é, portanto, uma das causas e um dos princípios da realidade. O Estagirita o identifica com o *Bem*: “O fim de cada coisa é o bem e, em geral, em toda a natureza, o fim é o sumo bem” (*Metafísica*, A 2, 982 b 6 ss.). Além disso, o fim coincide com a *forma* (cf. *Metafísica* H, *passim*) e, portanto, com o ato e a *entelêquia* (cf. verbetes). Para Aristóteles, há um fim *imanente* e um fim *transcendente*. O imanente é o que é específico de cada ação ou coisa; o transcendente é o Motor Imóvel, que move justamente como *causa final*. Observe-se que o primeiro só existe enquanto existe o segundo (cf. *Metafísica*, A 10). — Eis algumas definições estoicas (von Arnim, S. V. F., III, fr. 2 e 3): “Com uma distinção exata os estoicos dizem: ‘Fim é aquilo pelo qual se fazem convenientemente todas as coisas, ao passo que ele não é feito em razão de coisa alguma’; e também assim: ‘É aquilo pelo qual se fazem as outras coisas, enquanto ele não é feito por coisa alguma’”. E ainda: “Aquilo para o qual todas as coisas que na vida são feitas convenientemente tendem, ao passo que ele não tende para coisa alguma”. — “O fim é definido de três maneiras pelos seguidores dessa doutrina: com efeito, o bem final é chamado fim no uso filológico pois dizem que o fim é a conformidade com a natureza. Chamam de fim também o escopo, dizendo, por exemplo anafóricamente fim a vida conforme a natureza, sobre o fundamento do predicado oposto. Num terceiro significado é chamado fim o máximo das coisas apetecíveis, ao qual todas as coisas se referem”.

## FINALISMO

É a concepção ontológica que introduz na explicação da realidade, como essencial, o conceito de *fim* e *escopo*, ou seja, que *considera a realidade construída segundo um desenho racional*. A concepção finalista do real pressupõe estruturalmente o conceito de uma causa inteligente (transcendente ou imanente) e se articula somente em função desse conceito. — a) Na filosofia antiga, o finalismo nasce já no âmbito da filosofia pré-socrática e, exatamente, junto com a concepção de Anaxágoras da *Inteligência como causa* (I, 147ss.). — b) Sócrates segue Diógenes e os filósofos que se inspiram em Anaxágoras e desenvolve toda uma série de deduções, sem porém fundamentá-las teoricamente (I, 291ss.). — c) A *magna charta* do finalismo é o *Timeu* platônico, que introduz mesmo a causa exemplar e o bem como

princípio de movimento, além da inteligência ordenadora (II, 144). — *d*) Em Aristóteles, o finalismo repousa sobre a doutrina das quatro causas, uma das quais é constituída exatamente pelo fim (posto em relação estreita com o bem e com a causa formal). Os conceitos de ato e *enteléquia* supõem estruturalmente que cada coisa atualize o próprio fim. Mesmo a Causa Primeira, o Motor Imóvel, é eficiente *enquanto e na medida em que é fim* : move, com efeito, como perfeição e como objeto de desejo (II, 368 seg.). A célebre afirmação “Deus e a Natureza nada fazem em vão” (*De Coelo*, A 4, 271 a 33; repetida também em outros lugares) ratifica perfeitamente a visão finalista do Estagirita. — *e*) Ao invés, os estóicos repropõem uma visão acentuadamente finalista em chave imanentista, sobre o fundamento do seu conceito de Logos-providência (III, 313ss.). — *f*) Noutra perspectiva, Plotino repropõe uma visão finalista do cosmo: em lugar de Deus no mundo, *põe o mundo e tudo em Deus* (IV, 495ss.). — *g*) Já a concepção da realidade própria do atomismo é, ao contrário, decididamente antifinalista (I, 151ss. e III, 170ss.), bem como a do ceticismo (ver III, 398ss.; IV, 151ss.). Sobre o tema, cf. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich-Leipzig 1925 (Berlim, 1965<sup>2</sup>).

### FINITO (πεπερασμενος)

Finito é o que tem um limite (*peras*). Para a filosofia grega clássica, este termo é sinônimo de *medida, ordem, acabamento*, e, portanto, *perfeição*. A célebre definição aristotélica: “Coisa nenhuma que não tenha um fim é perfeita; e o fim é o limite” é paradigmática: *peras* é igual a *telos* e é, pois, *peperasménon* (finito) tudo que possui o seu *telos* (veja-se o trecho inteiro da *Física* citado em II, 383). — A concepção que vê a perfeição no limite e no limitado e, portanto, no finito, remonta aos pitagóricos (I, 81ss.) mas, por intermédio de Platão, alcança sua definição plena justamente em Aristóteles, para o qual o ser como tal, na medida em que é perfeito, é finito, e o infinito é puramente potencial e, além do mais, confinado na categoria da quantidade. — Uma reviravolta dessa mentalidade terá lugar somente na antigüidade tardia; primeiro com Filo depois, sobretudo, com Plotino e os neoplatônicos. Cf. os verbetes *Peras* e *Apeiron*.

### FÍSICA (φυσική)

É a *investigação em torno à physis*, ou seja, em torno à natureza. O leitor moderno pode estudar a “física” grega de duas maneiras diferentes: *a*) entendendo por “física” o que significa o conceito a partir de Galileu e procurando, em consequência, qual seja o correspondente a esse conceito entre os gregos; *b*) ou então procurando despojar-se da concepção moderna e esforçando-se por entrar no horizonte originário dos gregos. O primeiro tipo de abordagem não tem sentido numa história da filosofia, mas somente numa história da ciência.

Portanto, se não desejamos incidir no cientismo, devemos reler a física grega exatamente como foi: ou como uma ontologia geral ou como uma parte da mesma. *a)* A “física” pré-socrática é uma verdadeira ontologia, e inclui mesmo uma teologia natural (cf. as observações referidas em I, 53s.: em particular, I, 50s.; 61; 67; 100ss.; 141s.; 147ss.; 159ss.). — *b)* A física platônica é uma metafísica do sensível (II, 124 ss.). — *c)* Também a física aristotélica, enquanto “filosofia segunda” (teoria da *substância* em movimento), é uma ontologia do sensível que desemboca tematicamente na teologia (como mostramos em II, 383-385; 374ss.). — *d)* Na era helenística, a “física” coincide sem mais com a ontologia (na medida em que se apresenta como explicação última do real). Uma vez negada a transcendência, ela torna-se o equivalente da filosofia primeira, para usar a terminologia aristotélica (ver sobretudo III, 297). — *e)* No neoplatonismo, a física retoma o significado platônico.

### FISIONÔMICA (φυσιογνωμονία, φυσιογνωμική σοφία)

Assim é denominada a suposta *arte de remontar da fisionomia dos homens ao seu caráter moral*. Ficou famoso o fisionomista Zopiro, celebrado por um escrito homônimo de Fédon ao qual nos referimos em I, 364ss. (cf. aí as passagens ciceronianas citadas).

### FLECHA, Argumento da

É um dos famosos argumentos de Zenão, dirigido contra o movimento; cf. exposição e interpretação em I, 120.

### FLOR DO INTELECTO (νοου ανθος)

É a faculdade mais alta do intelecto, a faculdade supra-racional com a qual o homem se une ao Divino, segundo a doutrina dos *Oráculos Caldaicos* (texto e exegese em IV, 394ss.; 397). Corresponde, em certa medida, ao que será denominado *apex mentis* pelos místicos.

### FOGO (πυρ)

Em Heráclito, é a *arquê* e princípio da realidade. É, porém, expressão de uma concepção mais avançada com respeito à dos outros filósofos jônicos, incluindo, além da idéia de *elemento físico*, também a de *regra que governa todas as coisas com racionalidade* (I, 67ss.). — Em Empédocles (I, 133ss.) o Fogo é um dos quatro elementos originais qualitativamente imutáveis que compõem a realidade. — Embora com lugar e modalidades diversas nos respectivos sistemas, o fogo, juntamente com outros elementos, desempenha um papel importante na cosmologia de Platão (II, 147) e de Aristóteles (II, 384). — Na física do Pórtico, o fogo assume uma função de primeiro plano, sendo considerado o princípio que governa todas as coisas (III, 266ss.), identificando-se com o Logos-artífice e com o Deus imanente na realidade. À



concepção do fogo criador os estóicos unem a do fogo destruidor; de modo que, na filosofia do Pórtico, o Fogo torna-se, a um tempo, princípio de geração e de destruição (cf. Ekpyrosis). O Fogo originário, em todo caso, não deve ser confundido com o fogo que é um dos quatro elementos, pelas razões que indicamos em III, 321, em particular na nota 73.

FORÇA, cf. Dynamis.

FORMA, cf. Eidos, Idea.

### FORTALEZA (ανδρεία)

É uma das virtudes cardeais. Deve-se notar que alguns estudiosos traduzem *andreia* como *coragem*, outros como *valor*: mas o primeiro termo sugere mais a idéia de um dom natural do que de uma virtude, ao passo que o segundo é muito genérico e fortemente equívoco. Fortaleza traduz melhor que os outros dois termos o conteúdo conceitual do original grego. — a) O primeiro pensador que fornece uma conotação exata e ampla da fortaleza é Platão que, no *Laques* e, sobretudo, na *República* sustenta que a fortaleza é a capacidade de manter firme, em qualquer ocasião, a *convicção reta sobre o que se deve e não se deve temer, sem deixar-se transviar em nenhum caso pelas pessoas que sustentam opiniões falazes ou pelos acontecimentos externos* (cf. *República* IV, 429 a ss.). Platão identifica na fortaleza a *virtude típica da alma irascível e, portanto, da classe dos guerreiros na constituição do estado ideal* (II, 248). — b) Aristóteles insere a fortaleza entre as virtudes éticas e a considera como via média entre a temeridade e a vileza (II, 413). — c) Os estóicos definem a fortaleza como “[...] ciência daquilo que é temível, do que não o é e do que não pertence a nenhuma das duas categorias” (III, 342s.). — d) Em Plotino, para o qual as virtudes cardeais assumem uma significação diferente, conforme os níveis hipostáticos nos quais se colocam, a fortaleza assume dois significados: 1) Na hipóstase da Alma, a fortaleza mantém as características que já possuía na ética platônica; 2) na hipóstase do Espírito, torna-se virtude-paradigma e exprime o íntimo aderir da Alma ao Espírito (IV, 514ss.). — e) Em Porfírio, que retoma o esquema plotiniano, a virtude da fortaleza recebe quatro significações diversas, segundo o nível no qual se encontra, como mostramos em IV, 549ss.

### FORTUITO

*É o que acontece nem sempre nem freqüentemente, mas somente algumas vezes.* Sinônimo de acidente (cf. verbete).

### FORTUNA (τυχη, fortuna)

A fortuna foi definida rigorosamente pela primeira vez por Aristóteles. Para poder determinar o estatuto ontológico da fortuna, é preciso distinguir

três grupos de coisas: a) as que *sempre* acontecem; b) as que acontecem *quase sempre*; c) as que acontecem nem sempre nem quase sempre, mas *somente algumas vezes*, ou seja, fortuitamente. Ora, entre os eventos do terceiro tipo, alguns acontecem em função de um fim; e quando esse fim é alcançado não em virtude da intervenção de uma causa inteligente, mas em virtude de uma causa puramente acidental, então essa se chama *fortuna* (cf. *Física*, B 5, *passim*): “A Fortuna é uma causa acidental nas coisas [= naquelas que não acontecem sempre nem frequentemente], mas que acontecem por escolha em vista de um fim” (ibid. 197 a 5 ss.). O conceito de fortuna difere do conceito de *acaso*, que possui uma extensão maior. Pode-se dizer que a fortuna *é uma forma particular de acaso* como se vê perfeitamente na passagem de Aristóteles que citamos no verbete *Acaso*.

### FRATERNIDADE

O conceito de fraternidade dos homens desenvolve-se sobretudo nos pensadores neo-estóicos, a partir do conceito de Deus como Pai de todos os homens, provavelmente por influxo direto ou indireto do cristianismo. Cf. textos e exegese em IV, 66s.; 81ss., 104ss.; 122ss.

### FRIO (ψυχρος)

Utilizado pelos físicos, juntamente com o seu contrário, o quente, como princípio dinâmico. Na cosmologia de Anaximandro, por exemplo, é o elemento que, uma vez separado do *Apeiron* juntamente com o seu oposto, dá origem a uma substância líquida e, em seguida, ao ar (I, 55s.). Estraton de Lâmpsaco introduz o princípio do frio juntamente com o seu contrário como princípio de todas as diferenças qualitativas, reduzindo a física peripatética a uma base fortemente materialista (III, 131).

### FUGA DO MUNDO (φυγη)

Trata-se de uma das teses mais características da ética de Platão, que exprime a exigência de *libertar-se dos males do mundo e assemelhar-se a Deus* (cf. textos e exegese em II, 203ss.). O tema reaparece em toda a história do platonismo e também em outros movimentos da era imperial: no médio-platonismo (IV, 314ss.) no neopitagorismo (IV, 353ss.), no hermetismo (IV, 386ss.) e, ainda mais, no neoplatonismo no qual coincide com a fuga do “só para o Só” e com o êxtase (cf. IV, 532s. e verbete *Êxtase*).

### FUNDAMENTO

Fundamento é o termo moderno com o qual se designa o *princípio primeiro das coisas* (cf., sobretudo, Arché, Causa; Elemento; Physis).

## G

### GÊNERO (γένος)

Aristóteles o define assim: “Gênero significa o constitutivo primeiro das definições, que é contido na essência: e esse é o gênero cujas qualidades são chamadas diferenças” (*Metafísica*, Δ 28, 1024 b 4 ss.). Por exemplo, na definição do homem, que é “animal racional”, “animal” é o constitutivo primeiro, e “racional” é a diferença que o especifica e o determina. Para Aristóteles, o gênero é o verdadeiro universal (a espécie é universal em outro sentido; cf. II, 68ss.). Os gêneros enquanto universais *não têm subsistência em si, mas só no pensamento*. Têm, portanto, uma espécie de *potencialidade lógica*, sendo como uma espécie de *matéria lógica ou inteligível*, da qual as espécies são a atualização ou determinação (cf. II, 469). As categorias podem ser consideradas, sob certo aspecto, *gêneros supremos*. O conceito de ser, ao invés, é transgenérico (cf. II, 343).

GÊNIO, cf. Demônio.

### GEOCENTRISMO

É a concepção, típica da grecidade, de que *a terra é o centro imóvel do universo*. Foi negada, porém com bases puramente intuitivas, por Heráclides Pôntico (III, 84s.).

### GEOMETRIA

Segundo a tradução antiga, foi Pitágoras o primeiro filósofo a tratar de maneira sistemática a geometria, provavelmente atribuindo a ela a função educativa e purificadora da qual falamos em I, 87ss. — Para Platão, a geometria é uma das ciências propedêuticas, indispensáveis para chegar à dialética (II, 260s.). A elevada consideração dada à geometria por Platão é atestada pela inscrição que, segundo a tradição, se lia na entrada da Academia: “Não entre quem não for geômetra”. — Para Aristóteles, a geometria é um ramo das matemáticas e constitui o terceiro ramo das ciências teóricas (sobre cujo estatuto teórico, cf. II, 399ss.). — Ao contrário, os cínicos desprezam a geometria, em consonância com a sua atitude geral anticulturalista (cf. III, 25). Também Epicuro nega qualquer valor à geometria, a qual seria “toda contrária à verdade” (III, 145). — A geometria retorna ao auge no neopitagorismo e no neoplatonismo. Sobre o tema, cf. G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, Paris 1934<sup>2</sup>.

### GERAÇÃO (γένεσις)

Em sentido técnico e específico, o termo indica, segundo Aristóteles, *a forma mais radical de mudança*, que ocorre segundo a categoria da substância,

e se opõe à corrupção. Deve-se observar que a geração, enquanto tal, implica estruturalmente todas as outras formas de mudança (cf. *verbete*). Geração, em sentido aristotélico, é o vir-a-ser no sentido de assumir a forma por parte da matéria. Em sentido genérico, indica *o nascimento e a produção das coisas e o devir no seu conjunto*. Sobre a vasta problemática subentendida na geração, cf. os verbetes *Mudança* e *Criação*. A exposição mais sistemática e mais completa desse tema encontra-se no escrito de Aristóteles *A geração e a corrupção* (cf. trad. ital. e comentário de M. Migliori, Loffredo, Nápoles 1976).

### GIMNOSOFISTA (γυμνοσοφιστής)

Literalmente significa “sábio nu”. *Foram assim chamados pelos gregos os sábios da Índia*. Um deles, de nome Calano, teve particular notoriedade na Grécia. — O seu modo de viver e a sua visão da vida tiveram influxo sobre Pirro (no sentido que indicamos em III, 394ss.). — Alguns cínicos entreviram nos gimnosofistas certa semelhança com a “vida cínica” (III, 41; IV, 204). — Ao ideal dos gimnosofistas também está ligado Apolônio de Tiana (IV, 357).

### GNÔMICO

Deriva de *gnome*, que quer dizer *sentença*, e indica um gênero de literatura (que floresceu sobretudo nos séculos VII e VI a.C.) que se exprime mediante sentenças morais. Exemplo típico dessa literatura são as máximas dos assim chamados Sete Sábios, que apresentamos em I, 181ss. Tal literatura é importante, porque assinala o momento da assunção ao primeiro plano do interesse moral, anteriormente ao surgimento da ética filosófica (cf. I, 186s.).

### GNOSE (γνωσις)

O termo *gnose* quer dizer, literalmente, *conhecimento*, mas tornou-se técnico para indicar *a forma particular de conhecimento místico própria seja de algumas correntes religioso-filosóficas do paganismo tardio, seja de algumas seitas heréticas inspiradas no cristianismo*. Eis a definição que dá Festugière (*Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, p. 48): “Gnose indica uma nova maneira de conhecer a Deus, um conhecimento não mais fundado sobre a razão, mas uma *espécie de iluminação direta, na qual se entra em contato com Deus, e portanto uma espécie de revelação*”. Festugière explica, posteriormente, que, segundo esse modo de conhecimento, “Deus, essencialmente incognoscível por natureza, só pode ser conhecido porque se revela e porque se dá a ver. Ora, só se pode obter essa visão através da oração e do culto: de onde a fórmula *novit qui coluit*. É por força de adorá-lo que se acaba por conhecê-lo. Ora, o conhecimento não vem mais ao termo de um silogismo, não coincide mais com o exercício da razão. Ele só se obtém por

uma atitude de oração, com um constante espírito de oração que leva, em toda ocasião, a voltar-se para Deus" (p. 49). — Formas de gnose pagã podem ser considerados o hermetismo (IV, 377ss.) e a doutrina dos *Oráculos Caldaicos* (IV, 390ss.). — Para uma caracterização da gnose cristã e para a determinação das suas relações com a doutrina de Plotino, cf. IV, 422ss. e, particularmente, a página de Cilento que reportamos em IV, 423s..

## GNOSIOLOGIA

É um termo de cunho moderno que significa *doutrina ou teoria do conhecimento*. Cf. Conhecimento.

## GNOSTICISMO

É a forma de pensamento religioso-filosófico (tanto pagão como proto-cristão) fundado sobre a gnose (cf. *verbete*).

## GOVERNO, Formas de (πολιτείας σχήματα)

A sistemática reflexão filosófica sobre as diferentes formas de governo re-mete a Platão e a Aristóteles. Na *República*, Platão distingue, ao lado da forma de governo idealizada por ele, que é uma *aristocracia de filósofos*, quatro formas que representam uma progressiva corrupção daquela, e precisamente:

- 1) a *timocracia* = forma de governo fundada sobre a honra considerada como valor supremo;
- 2) a *oligarquia* = forma de governo fundada sobre a riqueza;
- 3) a *democracia* = forma de governo fundada sobre a liberdade levada ao excesso;
- 4) a *tiranía* = forma de governo fundada sobre a violência derivada da licenciosidade na qual se dissolveu a liberdade.

Platão considera (e essa é das suas mais conspícuas descobertas) *que as formas de governo correspondem exatamente ao nível moral das consciências dos cidadãos*, como mostramos em II, 263ss.

As análises do *Político* podem ser resumidas no seguinte esquema:

<i>Tipo de governo</i>	<i>Se respeita as leis</i>	<i>Se não respeita as leis</i>
Governo de um só (1)	Monarquia	Tiranía
Governo de muitos (2)	Aristocracia	Oligarquia
Governo da maioria (3)	Democracia	Democracia corrompida (= Demagogia)

Para a avaliação dessas formas de constituição (que varia segundo se use um parâmetro ideal ou um parâmetro histórico), cf. II, 276s. Nas *Leis*, Platão propõe uma *constituição mista*, como a que resulta (historicamente) mais adequada, a qual tempera os valores da monarquia com os da democracia, tentando eliminar os defeitos recíprocos (II, 282ss.).

O esquema das possíveis formas de governo que encontramos na *Política* de Aristóteles deriva do esquema platônico e pode ser apresentado da seguinte maneira:

<i>Tipo de governo</i>	<i>Se se governa com vistas ao bem público</i>	<i>Se se governa com vistas ao próprio interesse</i>
Governo de um só (1)	Monarquia	Tiranía
Governo de poucos (2)	Aristocracia	Oligarquia
Governo de muitos (3)	Politia	Democracia

A *politia* tem, na verdade, uma posição um pouco excêntrica com relação ao esquema, sendo, propriamente, uma espécie de via intermédia entre a oligarquia e a democracia. Ver o que dissemos a esse respeito em II, 438ss.

### GRAÇA (χάρις)

No pensamento de Filo de Alexandria, é uma característica peculiar de Deus, o qual, com sua universal atividade criadora, *dá gratuitamente*. Filo avançou muito nessa direção, chegando a afirmar que *tudo é graça*. Essa concepção é de origem bíblica e totalmente desconhecida ao pensamento grego, antes e depois de Filo (IV, 247s.).

### GRAMÁTICA (γραμματική)

Constitui, pela primeira vez, um capítulo da lógica com os estoícos, os quais consideram que a dialética deva se ocupar, não só com a estrutura do pensamento, mas também com a da linguagem. Os estoícos põem as premissas do estudo científico da gramática. Ver o que dissemos em III, 288s. e a indicação bibliográfica que demos na nota 39 da p. 289.

### GUERRA (πολεμος)

Em sentido muito particular, especialmente numa perspectiva onto-cosmológica, o termo exprime, de maneira metafórica, *o princípio da oposição dos contrários que está na base da concepção de Heráclito*, como explicamos em I, 65ss. — Sobre a guerra no sentido usual, Platão faz interessantes observações no *Fédon*, fazendo-a derivar das exigências do corpo (cf. a

passagem que reportamos em II, 204s.), enquanto, na *República*, mais propriamente, a faz derivar das corrupção da alma (II, 263ss.). Cf. também o que se diz em II, 245ss., onde se justifica a necessidade de uma classe de guardiães-guerreiros no Estado ideal. Segundo Platão, no Estado ideal também as mulheres devem tomar parte na guerra (II, 251ss.).

## H

### HÁBITO (ἔξις, *habitus*)

Para Aristóteles, indica uma *disposição de certo tipo* “pela qual a coisa é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outras” (*Metafísica*, Δ, 20, 1022 b 10s.). O conceito de *habitus* tem grande importância sobretudo na ética aristotélica, já que designa o modo de ser da virtude e do vício do homem. Com efeito, segundo o Estagirita, o homem possui virtudes e vícios *como hábitos ou disposições de certo tipo*. O hábito, note-se, deriva do estar habituado (εῖθος), mas difere dele pelas seguintes razões: o homem, pela sua natureza, é potencialmente capaz de virtudes ou de vícios, mas somente pode passar essa capacidade da potência ao ato por meio do exercício, ou seja, repetindo uma série de atos do mesmo tipo (atos justos, corajosos..., ou contrários a estes). Ora, a repetição desses atos, enquanto tal, produz o estar habituado a eles (*habitud*), ao passo que o *resultado dessa repetição é hábito*, que é alguma coisa que permanece em nós como uma espécie de *posse estável* e que, por isso, *facilita atos ulteriores do mesmo gênero*. Em conclusão, o estar habituado indica o momento genético da formação do hábito, ao passo que o hábito indica o ponto de chegada (II, 499). É evidente que a doutrina do hábito explica não somente o modo com o qual o homem possui a virtude e o vício, mas, igualmente, o modo com o qual possui as diversas habilidades técnicas e artísticas e, em geral, todas as “disposições de certo tipo”, seja espirituais seja também físicas como, por exemplo, a própria saúde. — Para o conceito de intelecto *in habitu* de Alexandre de Afrodísia, cf. IV, 38ss.

HABITUS, cf. Hábito.

### HARMONIA (ἁρμονία)

É um conceito que exprime uma visão tipicamente grega da realidade e tem dimensões *a)* ontológico-cosmológicas, *b)* antropológico-psicológicas, *c)* éticas, *d)* musicais. — *a)* Do ponto de vista ontológico, o conceito aparece já muito claramente em Heráclito, que interpreta a realidade como “harmonia de contrários” (I, 65ss.), e torna-se dominante em todos os níveis com os

pitagóricos, em virtude do conceito de número e dos conceitos com ele conexos. Filolau exprime do modo mais incisivo o princípio: “Tudo nasce em razão da necessidade e da harmonia” (Diels-Kranz, 44 A 1). Daqui provém o conceito de cosmo (cf. I, 85ss.), que permaneceu depois como aquisição definitiva (ver, por exemplo, II, 130ss. e IV, 114s.; 495ss.). — *b*) Em nível antropológico exprime sobretudo o conceito de alma (I, 92s.; III, 128; 129); cf. a polêmica de Platão, *Fédon*, 86 b-c. Ver também Aristóteles, *De Anima*, A 4, 407 b 27. — *c*) Do ponto de vista ético, a própria virtude é interpretada como harmonia, como ordem interior, cosmo da alma.

HEDONÉ, cf. Prazer.

## HEDONISMO

O termo (que deriva de *hedoné*, que significa prazer) designa a doutrina que aponta no prazer o bem e na procura do prazer o fim da vida do homem. Na história do pensamento grego, podemos distinguir duas formas de hedonismo, muito distintas entre si: 1) uma primeira, que podemos denominar *radical*, 2) uma segunda, moderada e matizada que podemos denominar, com terminologia moderna, *hedonismo utilitarista*. 1) A primeira forma de hedonismo (na verdade, muito rara) prega a busca do prazer do momento, ou de maneira indiscriminada, como em alguns sofistas degenerados, do tipo daqueles descritos por Platão no *Górgias* (cf. a passagem paradigmática que referimos em I, 238ss.), ou como os cirenaicos os quais, embora pregando a procura do prazer do momento e a superioridade dos prazeres do corpo com respeito aos da alma, condenam os excessos e consideram indispensável manter o domínio de si na fruição dos prazeres (cf. texto e exegese em I, 351ss.; cf. também 345ss.; veja-se igualmente a posição de Eudoxo, III, 80s.). 2) A segunda forma de hedonismo pensa que a felicidade consiste num *cálculo racional* das vantagens e dos prazeres e não no prazer perseguido sem discernimento e sem regra. Essa forma de utilitarismo hedonista inspira-se nos grandes sofistas (ver I, 206ss.), de maneira particularmente evidente em Pródico (I, 222ss.) e, sobretudo, em Epicuro (III, 203ss.), que eleva o hedonismo a um nível de purificação quase ascética (III, 213ss.) com a sua reforma do cirenaísmo, com a introdução do *prazer catatêmico* e, justamente, a afirmação da superioridade dos prazeres da alma sobre os do corpo (III, 206ss.), com a determinação da hierarquia dos prazeres e a conseqüente exclusão da vida do sábio dos prazeres que não são rigorosamente naturais e necessários (III, 210ss.). O mais alto grau do prazer acaba sendo, efetivamente, a *aponia* ou *ausência de dor*. — O hedonismo, mesmo na sua formulação epicurista, foi muito combatido por quase todas as correntes filosóficas e teve, portanto, uma influência bem restrita (cf., por exemplo, Jerônimo de Rodes, IV, 8ss.). — A posição antitética é a do anti-hedonismo, representada sobretudo por Platão, pelos estoicos, pelos cínicos e,



mais especialmente, pelos filósofos espiritualistas da era imperial. — A posição intermediária, de equilíbrio, é representada por Sócrates, por Platão na sua última fase e, sobretudo, por Aristóteles, pelas razões indicadas no verbete Prazer.

### HEGEMÔNICO (το ηγεμονικόν)

Na doutrina estoica, é a parte racional (*logistikón*) da alma, portanto, a sua parte principal e mais elevada (III, 325). É pneuma puríssimo e, como o impõe o dogma materialista do Pórtico, é um corpo. A partir do hegemônico, dividem-se as sete partes da alma. Ao hegemônico competem as faculdades de perceber, assentir, raciocinar, deliberar. Virtudes e vícios são, portanto, disposições do hegemônico. — Já o médio-estóico, Panécio tende a conferir um privilégio ao hegemônico, recuperando elementos platônicos (III, 380s.). — Esse processo encontra-se ainda mais acentuadamente em Sêneca (IV, 74ss.), em Epicteto e, sobretudo, em Marco Aurélio, que, do ponto de vista ontológico, chega a situar o *hegemônico* (ao que parece) acima da *alma*, identificando-o com o *nous*, com o Demônio que há em nós, como mostramos em IV, 115ss.

### HEIMARMENE (εἱμαρμένη)

O termo significa *Fato* ou *Destino*. De crença mítico-religiosa, a Heimarmene torna-se conceito técnico na especulação dos estóicos, os quais a definem *como a lei segundo a qual aconteceram todas as coisas acontecidas, acontecem as que acontecem, acontecerão as que vierem a acontecer* (cf. textos e exegese em III, 316ss.). — O Fato estóico não é cego, mas, ao contrário, é racionalidade, Logos que se manifesta na sua *necessidade racional*. — Sobre a coincidência entre Providência e Fato, cf. III, 318ss. — Para alguns desenvolvimentos da doutrina em Possidônio, cf. III, 377ss. — Um quadro essencial da problemática do Fato encontra-se no *De fato* de Cícero, no *Peri Heimarnénes* atribuído a Plutarco e num tratado com o mesmo título de Alexandre de Afrodísia.

### HELIOCENTRISMO

É a concepção astronômica que põe o sol no centro do universo. No mundo antigo foi defendida por Heráclides Pôntico (III, 84) e por Aristarco.

### HELIOLATRIA

Designa o culto do sol e do fogo, típico da religião caldaica. Interessa ao historiador do pensamento antigo sobretudo pela influência que teve sobre a doutrina dos *Oráculos Caldaicos* (IV, 389).

### HELENISMO

O termo designa o tipo de cultura que se seguiu ao difundir-se da civilização grega entre várias raças e povos, sobretudo por obra de Alexandre

Magno e da sua conquista do Oriente (ver III, 10ss.). Sobre as características gerais da nova cultura, cf. III, 3ss. Nesta obra se entende como cultura helenística não *toda a cultura da antigüidade tardia*, mas (ao menos predominantemente) *a que vai de Alexandre Magno ao fim da era pagã*, caracterizada sobretudo pelas grandes filosofias do Jardim, do Pórtico, dos céticos, do cinismo e do ecletismo. O renascimento e o desenvolvimento do espiritualismo na era imperial dá origem a um clima teórico inteiramente novo. Preferimos por isso denominar essa última fase do pensamento grego *filosofia da era imperial*. Essa época foi caracterizada outrossim pelo nascimento e difusão do cristianismo, que introduz no cosmo espiritual da antigüidade uma série de problemas que transformam radicalmente a visão do mundo e da vida dos séculos precedentes, condicionando em medida mais ou menos notável mesmo os pensadores que não acolhem a nova mensagem.

HENOSIS, cf. Unificação.

### HERACLITISMO

Esse termo designa, além da doutrina de Heráclito, também um seu aspecto particular, expresso na fórmula “tudo flui” e levado às conseqüências extremas por discípulos, por exemplo Crátilo (I, 65), conseqüências essas tendentes ao ceticismo e contra as quais polemizam Platão no *Crátilo* e no *Teeteto*, e Aristóteles no IV livro da *Metafísica*. É esse justamente o aspecto que foi retomado pelos neocéticos, particularmente por Enesídemo (IV, 151ss.), e que encontra eco também em Marco Aurélio (IV, 109ss.). Cf. Mobilismo.

### HERMETISMO

É um movimento de pensamento religioso-místico-filosófico que se difunde sobretudo na cultura grega tardia, portador de uma complexa doutrina esotérica, considerada fruto da revelação divina do Deus Hermes. Do ponto de vista especulativo, ela se inspira amplamente na filosofia médio-platônica e neopitagórica. É uma forma de *gnose* (cf. verbete) *pagã*. Examinamos a constituição do *Corpus Hermeticum* e as doutrinas herméticas em IV, 375ss.

### HERÓI (ἡρώς)

Na mitologia grega, o Herói é *considerado um semideus*, e se situa, assim como o Demônio, numa posição intermediária entre o homem e a divindade. Tal concepção do herói encontra-se também nos filósofos, seja na era clássica, seja na era helenística e na era imperial. Os estóicos, por exemplo, consideram os Heróis como *almas dotadas de particular perfeição* (III, 326). Na era imperial tardia, também o Herói encontra lugar na complexa hierarquia hipostática, particularmente na esfera das hipóstases da Alma. Assim acontece, por exemplo, em Jâmblico (IV, 562) e em Proclo (IV, 585).

## HEXIS (ἑξις)

Para o significado de *hexis* como *hábito*, que é o mais conhecido, cf. o verbete *Hábito*. *Hexis* tem uma concepção particular na física dos estoicos, onde indica a *tensão do pneuma no seu grau mais elementar, que constitui a realidade inorgânica*. É o momento no qual o pneuma chega ao extremo do seu desdobramento e volta a si mesmo. Nesse nível, o pneuma dá às coisas simples *coesão e consistência* (esta poderia ser a tradução do termo, usado nessa acepção). Como complemento do que dissemos em III, 321s., traduzimos aqui uma parte do fragmento mais significativo sobre o tema (von Arnim, S.V.F., II, fr. 458): “A *hexis* é um pneuma que retorna a si mesmo; de fato, ele parte do centro e se estende até os limites extremos; depois de ter tocado a superfície extrema, vira e volta de novo para trás até alcançar o lugar do qual se tinha libertado”. No fr. 368 a *hexis* é definida como “o pneuma que mantém junto o corpo”.

## HIERÁTICO (ιεράτικος)

Por este termo designa-se o mais alto grau de virtude em Jâmblico (IV, 565, nota 23), ou seja, as virtudes “sacerdotais” ou “sacras”, que se realizam no nível da união estática com o Absoluto.

## HIERARQUIA (ιεραρχία)

O termo indica, propriamente, a *ordem das coisas sagradas* e se impôs sobretudo com o Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Por extensão, veio a significar, em geral, a *estruturação de uma série de realidades segundo uma ordem que vai do mais ao menos e que implica também alguma dependência dos inferiores com relação aos superiores*. O conceito de hierarquia implica, portanto: a) uma multiplicidade de realidades; b) uma diferença de graus entre as mesmas; c) uma precisa ligação entre elas. Uma hierarquia encabeçada pela Idéia do Bem (a mais elevada em dignidade e poder) e que gradativamente apresenta Idéias sempre inferiores, terminando com os entes matemáticos é, por exemplo, o Hiperurânio platônico (II, 94ss.). — Uma hierarquia constituem também o Motor Imóvel e as cinquenta e cinco Inteligências motoras das esferas celestes em Aristóteles (II, 369ss.); ou, ainda em Aristóteles, também os três gêneros de substâncias: as imóveis e eternas, as sensíveis e eternas (celestes), as sensíveis e corruptíveis (II, 352ss.; 364ss.; 384ss.). — Em forma hierárquica é concebido o imaterial nos neopitagóricos (IV, 349ss.) e nos médio-platônicos (IV, 298ss.). — Ver também a estruturação hierárquica do Divino, de derivação médio-platônica, tal como se apresenta no *Corpus Hermeticum* (IV, 381ss.) e nos *Oráculos Caldaicos* (IV, 390ss.). — A mais complexa organização hierárquica é, sem dúvida, a da metafísica neoplatônica, fixada de modo paradigmático na doutrina das três hipóstases de Plotino, e depois progressivamente complexificada

no neoplatonismo tardio, até chegar a verdadeiros paroxismos na escola de Atenas com Proclo e com Damácio (cf. Hipóstase).

### HILEMORFISMO

Diz-se da doutrina que considera a realidade como *estrutural união de matéria* (hylé) e *forma* (morphé). — a) Desse modo, pode ser denominada a doutrina aristotélica, que considera as coisas sensíveis como *sínoles* (cf. verbete) de matéria e forma (II, 357s.). — b) Também a doutrina estoíca, que considera o corpo como *matéria unida à qualidade* (= forma), inseparáveis uma da outra, pode ser considerada uma forma de hilemorfismo, porém, panteísta (III, 298ss.).

### HILOZOÍSMO

Termo cunhado pelos estudiosos modernos para designar a *concepção que considera a matéria como animada* per se. — Foram hilozoístas muitos pré-socráticos e os estoícos (III, 304ss.), que reduziram a realidade à matéria viva. — Em certo sentido, pode-se considerar hilozoísta também Plutarco, na medida em que considera que a matéria é estruturalmente dotada de uma alma irracional e má, ou seja, de movimento e de vida (IV, 305ss.). (O Deus de Plutarco não cria nem a matéria nem a vida, mas ordena a matéria infundindo a inteligência na alma irracional). — O mesmo pode-se dizer de Numênio (IV, 368ss.). — Porém o hilozoísmo desses dois últimos pensadores é limitado, enquanto eles, atribuindo a vida à matéria, consideram necessários outros princípios transcendententes.

### HIPERURÂNIO (ὑπερουράνιος)

Em Platão, quer dizer “lugar acima do céu ou acima do cosmo” e, portanto, a rigor, um lugar que *não é nenhum lugar*. O hiperurânio deve ser entendido como expressão plástica da *não-espacialidade*, pelas razões apresentadas em II, 78s.

### HIPÓSTASE (ὑποστάσις)

Hipóstase significa *substância*. O termo, usado pelos estoícos, pelos peripatéticos tardios e pelos médio-platônicos, *torna-se técnico nos neoplatônicos a partir de Plotino*. Poder-se-ia dizer que, nos neoplatônicos, *hipóstase indica a particular concepção da substância inserida na dialética da processão*. Melhor ainda, podemos dizer que a hipóstase é uma substância que deriva de outra substância, com relação à qual é sempre inferior e, contudo, é essa mesma substância a título pleno e capaz, por sua vez, de gerar outras substâncias, segundo as leis da processão. Tenha-se bem presente que só se compreende de maneira adequada o que é uma hipóstase se se compreende a fundo o que é a *processão* neoplatônica (cf. verbe).

## HIPOSTATIZAÇÃO

Essa expressão de cunho moderno denomina *o processo de pensamento que leva a substancializar, ou seja, transformar em substância, representações, conceitos e pensamentos, as mais das vezes de modo indevido*. — Para a interpretação dos deuses da Grécia como hipostatização de forças naturais e de aspectos do homem, cf. I, 21s. — Para a incorreta interpretação das Idéias platônicas como conceitos hipostatizados, cf. II, 75ss. — Cf. a decepcionante tendência a multiplicar as hipóstases, própria dos neoplatônicos, em IV, 540ss. e, particularmente, em IV, 561s.

## HIPÓTESE (υποθεσις)

Em geral, Aristóteles chama de “hipótese” as *premissas da demonstração*, portanto, as prótases. Em sentido estrito, a hipótese é entendida como *premissa não necessária* ou que *não aparece como necessária* e, portanto, como uma *pressuposição* (cf. Postulado e a passagem dos *Segundos Analíticos* aí apresentada).

## HISTÓRIA (ιστορία)

Este termo abrange em grego uma área semântica diferente daquela que o termo *história*, atualmente recobre, indicando, além de *narração de fatos e eventos* e *relação escrita de fatos e eventos*, também — entre outras coisas — *pesquisa, observação metódica, investigação científica*. — Quanto ao significado de pesquisa, recordamos, por exemplo, que Platão (*Fédon*, 96 a) chama *Periphyseos historia* a especulação dos naturalistas pré-socráticos, e que Aristóteles e Teofrasto escrevem famosos livros, nos quais *historía*, nessa acepção, aparece inclusive no título (a aristotélica *Historia animalium* é uma *pesquisa sobre os animais* e a *Historia plantarum* de Teofrasto é uma *pesquisa sobre as plantas*). — Na metódica da medicina empírica, o termo indica a segunda das três etapas programáticas, que consiste na coleta e verificação das observações feitas pelos outros médicos, sobretudo no passado, e transmitidas por escrito, sobre os casos patológicos análogos aos examinados (IV, 165). Galeno, no *De subfig. emp.*, 67, escreve: “[...] os empíricos afirmaram que o único e fundamental critério da ‘história verdadeira’ é a inspeção direta de quem julga. No caso de encontrarmos que alguém escreveu num livro alguma coisa da qual possuímos inspeção direta, diremos que a história é verdadeira”.

## HOMEM (ανθρωπος)

O conceito filosófico de homem se determina 1) considerando o homem *em si e por si*; 2) confrontando-o *com o que lhe é superior*; 3) diferenciando-o *do que lhe é inferior*, ou seja, do animal e, finalmente, 4) estabelecendo o *lugar que ele ocupa no universo*. 1) A definição da essência do homem considerado em si é dada pela primeira vez por Sócrates, o qual afirma que “o

homem é a sua *psyché*”, vale dizer, que o homem coincide com a sua personalidade moral e intelectual, como mostramos, com base em numerosos documentos, em I, 257ss. A definição socrática determina todo o pensamento da antiguidade. Platão não só reafirma a tese, mas também funda as diferenças essenciais que se encontram entre os homens (e a conseqüente divisão de classes do seu Estado) sobre a prevalência de uma ou outra das três partes da *psyché* (cf. II, 243ss.) e Aristóteles diz, mais especificamente, que o homem é fundamentalmente o seu *Nous* (cf. II, 408ss. e sobretudo 410). A tese é reafirmada de vários modos pelas correntes inspiradas no platonismo. Mas, embora com fortes reduções materialistas, a concepção de que o *específico do homem se encontre na sua alma* (qualquer que seja a natureza desta) pode ser extraída até da filosofia da era helenística (cf. *Psyché*). 2) Quanto à relação com o Divino, quase todos os filósofos gregos admitiram *uma tangência entre o homem e Deus*, e, via de regra, consideraram tal tangência como *prerrogativa exclusiva do homem*. Por outro lado, uma vez posta na alma a essência do homem, a tese da tangência com o Divino surge como conseqüência (cf. *Psyché* e *Afinidade*). 3) A célebre definição do homem como “animal racional”, implícita em Sócrates e Platão, explícita em Aristóteles e no Pórtico, parece deduzida do confronto do homem com o animal. A outra célebre definição aristotélica segundo a qual o homem é “animal político” é deduzida seja da comparação com o animal, seja com Deus, como se vê expressamente a partir do final do texto apresentado em II, 433s. 4) Quanto à posição do homem no cosmo, deve-se observar que a *Idéia antropocêntrica*, se não é estranha ao mundo grego, é pelo menos marginal. De fato, na medida em que muitas partes do cosmo eram consideradas divinas (os astros, os céus), eram também consideradas superiores ao homem (cf. o que observamos no verbete Antropocentrismo). Sobre o tema do homem, cf. dois volumes clássicos: M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947 (trad. ital. de B. Proto, com o título *L'uomo greco*, Florença 1962); R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florença 1958.

### HOMEOMERIAS (τα ομοιομερη)

O termo significa, literalmente, *coisas que têm partes similares*. Para Anaxágoras, são as realidades que constituem o princípio material de todas as coisas. São denominadas assim enquanto cada uma delas, se dividida, *dá sempre como resultado partes qualitativamente idênticas* (I, 145). Ver, para a questão da origem do termo e para a complexa problemática ontológica suposta pelo conceito de homeomeria, o que dissemos em I, 143ss.

### HOMO MENSURA

A expressão traduz e sintetiza eficazmente o princípio de Protágoras, segundo o qual o homem individual é *medida de todas as coisas*, sobre o qual, cf. I, 200ss. e o verbete Relativismo.

### HOMÔNIMO (ὁμωνυμος)

A definição aristotélica é: “Homônimos são os objetos que têm em comum apenas o nome, e possuem diferentes definições aplicadas a tais nomes” (*Categorias*, I, 1 a 1 ss.). Os homônimos *têm em comum somente o nome, enquanto a sua essência e a sua noção definidora são totalmente diferentes* (por exemplo, “cão” é um animal, uma peça da espingarda que percute a cápsula, uma constelação austral). — Os termos homônimos são, portanto, *equivocos* (cf. verbete). — O oposto de homônimo é sinônimo (cf. verbete). — Os *polívocos* não são necessariamente homônimos (cf. verbete). — Sobre a importância desses conceitos na problemática ontológica de Aristóteles, cf. II, 341ss.

### HONRA (τιμη)

Porquanto tenha sido normalmente considerada pelos antigos como um dos bens fundamentais conexos à vida social, já a partir de Sócrates e da sua escola, e sobretudo a partir de Platão, a honra é redimensionada como consequência do processo de interiorização dos valores éticos. Na *República*, a desmedida busca de honras constitui o caráter distintivo de uma das formas de constituição corrompida, mais precisamente, a primeira, chamada, justamente, *timocracia* (II, 263ss.). Também Aristóteles nega que a honra possa ser um bem sólido e, portanto, fim da vida, como ao invés o era para muitos gregos (II, 406ss.). Nessa linha movem-se todas as éticas da era helenística, com traços de extremismo provocador nos cínicos, que proclamam até mesmo a falta de honra e de glória como um bem precioso (cf. o verbe Adoxía).

### HUMOR (χυμος)

Segundo os médicos doutrinários, os humores são componentes do temperamento de cada homem, de cuja mistura dependeria a saúde ou a enfermidade do corpo. Hipócrates falava de quatro humores fundamentais: o sangüíneo, o fleumático, o colérico e o melancólico (IV, 163).

### HYBRIS (υβρις)

“Os gregos antigos, com o termo *hybris*, designaram a ‘arrogância’, a violência desmedida de quem, incapaz de pôr à sua ação um freio decorrente do respeito pelos direitos do outro, da consciência do justo, da piedade; nas relações com o próximo, friamente ou com ira, passa os limites do que é reto, desembocando voluntariamente na injustiça. Essa arrogância tem como alvo um homem ou os homens; mas, acima do fim mau, ofende diretamente os deuses, guardiães da ordem social e do mútuo direito de amor entre as criaturas humanas. Por isso, contra a *hybris* está sempre a *Nemesis*, impessoal vingança divina que atinge o malvado, ou ministra de Zeus que pune materialmente

segundo as ordens do deus. [...] A *hybris* pode ser de natureza variada. Toda insistência num orgulho pessoal que, para satisfazer um poder mal entendido, nos torne pouco solícitos ao bem do outro, é *hybris*; toda defesa de uma posição injusta — racional, social ou familiar — é *hybris*. Nela existem graus; mas sobre a sua substância de pecado, mesmo no menor grau, não se discute”. Assim define esse conceito C. Del Grande, no volume *Hybris, Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria della Grecia antica da Omero a Cleante*, Nápoles 1958, p. 1, ao qual remetemos.

## I

### IDEALISMO

Com este termo (obviamente despojado da acepção técnica moderna), pode-se indicar a metafísica platônica, na medida em que reduz a realidade à Idéia ou ao que deriva da Idéia ou, pelo menos, ao que existe graças à Idéia.

### IDÉIA (ιδέα)

Idéia, de *idein*, que quer dizer *ver*, corresponde a *forma*. Primeiro significa a forma sensível em geral, depois, na linguagem filosófica, assume significado técnico ontológico e metafísico. Já em Demócrito, *atomos idea* indica a forma geométrica do átomo (I, 154s.). — O termo torna-se famoso com Platão, o qual, em consequência das conquistas da “segunda navegação”, chama *Idéia a realidade supra-sensível*, o modelo, o paradigma inteligível, o ser puro. Ver as explicações que damos a respeito em II, 61ss. Platão usa também o termo *eidos*, como sinônimo, para indicar a idéia. — Com Aristóteles, ao invés, os dois termos são rigorosamente distintos: à *Idéia transcendente* o Estagirita contrapõe a *forma imanente* (II, 354ss.; 359ss.). — Não só na história do platonismo, mas também na história da metafísica em geral, a teoria das Idéias permaneceu como ponto de referência constante. — Quanto às mais significativas discussões sobre a Idéia e os seus repensamentos teóricos na antigüidade, ver, além das críticas aristotélicas (II, 323ss.), as polêmicas no interior da própria Academia (III, 79ss.; 86ss.; 97ss.). Particularmente, depois do esquecimento da era helenística, ver: a conspícua reforma de Filo de Alexandria (IV, 253ss.), os repensamentos médio-platônicos (IV, 294ss.), e, mais ainda, a reformulação da doutrina em Plotino, o qual a insere na sua concepção hipostática, com os dados dos quais falamos em IV, 462ss.



## IDÊNTICO, IDENTIDADE (ταυτον, ταυτοτης)

O conceito de *idêntico* é de cunho eleático, estreitamente ligado ao conceito de ser próprio de Parmênides. O ser eleático, com efeito, é o que permanece *idêntico no idêntico* (fr. 28, v. 29, reportado em I, 110); um idêntico de tal modo absoluto que acaba *absorvendo em si qualquer forma de diferença e anulando as coisas*. O próprio pensamento é declarado *idêntico ao ser* (I, 108). — Essa categoria reaparece de algum modo no pensamento posterior dos físicos, particularmente em Diógenes de Apolônia (cf. os frs. 2 e 5 reportados em I, 167s.). — Platão dá a esse conceito um estatuto metafísico de primeira ordem. Já nos primeiros diálogos o problema do que é *idêntico nos muitos* mostra-se como a raiz da doutrina das Idéias (II, 76s.). O idêntico é depois considerado como *um dos cinco gêneros supremos do real no Sofista* (II, 163ss.). — Plotino faz dele *uma das supremas categorias do incorpóreo* (IV, 471). — Em Proclo, é a reverberação do Uno, presente em todos e em cada um dos momentos da processão das hipóstaes: “Toda série de totalidade se estende na direção da não-participável causa e princípio, mas todas as coisas não-participáveis se ligam ao princípio único de todas as coisas. *Se, de fato, cada série sofre algo de idêntico, haverá em cada uma algo que domina ou que é a causa da identidade*. Como, na verdade, todos os entes derivam do Uno, assim todas as séries derivam do Uno. Mas todas as mônadas, não-participáveis, por sua vez se reconduzem ao Uno, porque todas são algo de análogo ao Uno” (*Elementos de Teologia*, 100).

## IDENTIDADE, Princípio de

Formalmente, o princípio de identidade, o qual afirma que *o ser é o ser* (que todo ente é ele próprio), não é formulado por Aristóteles e não é apresentado como princípio distinto do de não-contradição, mas, pelo menos implicitamente, como um aspecto do mesmo. A sua origem está na afirmação eleática da *igualdade do ser consigo mesmo* (cf. Idêntico).

## IDIOSSINCRASIA (ιδιοσυγκρασια)

Na terminologia da medicina empírica, indica as experiências e as circunstâncias que dizem respeito especificamente ao paciente individual, *considerado na sua individualidade* (IV, 165).

## IGNORÂNCIA, cf. Agnosia.

## IGUAL (ομοιος)

É um atributo essencial que Parmênides atribui ao seu ser (fr. 8, vv. 22ss.), já que, para ele, *qualquer diferenciação do ser implicaria o não-ser que não é*. É justamente essa característica que torna impossível ao eleata deduzir e justificar a multiplicidade dos fenômenos e o devir, que implicam

estruturalmente a desigualdade, a diferenciação e a diversidade (I, 110). — Cf. o modo pelo qual Platão supera as aporias do ser-tudo-igual em II, 113ss.; cf. também o verbete Idêntico.

### ILAÇÃO (επιφορά)

Significa inferência, conclusão, e traduz o termo grego *epiphorá*, na acepção que ele tem na lógica estóica (cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 236 e 240). — No uso corrente, o termo entra na expressão “ilação arbitrária”, para indicar uma conclusão tirada de maneira indevida, ou seja, sem adequada motivação.

ILIMITADO, ILIMITE, cf. Apeiron.

### ILUMINISMO (da sofística grega)

O termo “iluminístico” é usado por alguns intérpretes em referência à sofística por causa de algumas analogias que ela apresenta com o movimento de pensamento que caracterizou o século XVIII, como, por exemplo, a liberdade de espírito e de crítica e a conexa tentativa de libertação da tradição. Cf. o que dissemos em I, 197s.

### IMAGEM (ειδωλον, μιμημα, εικων)

1) Na física atomista, as imagens (*eidola*) são *os simulacros*, isto é, *os eflúvios materiais que se destacam das coisas para impressionar os nossos sentidos* (cf. *Eidola*). 2) Na ontologia platônica, as imagens são as *cópias*, ou seja, as coisas sensíveis que são *imitações dos modelos ou paradigmas* (cf. verbatim *ideais*). 3) Na metafísica de Filo de Alexandria, o conceito de imagem (*eikon*) assume novas valências, em consequência das novidades introduzidas pela doutrina do Logos, que é a primeira imagem de Deus (IV, 249), e, ao mesmo tempo, paradigma de todo o resto. Por sua vez, as Idéias são imagens do Logos e modelos com relação ao mundo sensível. A relação modelo-imagem se repropõe, portanto, no pensamento de Filo, em vários níveis (cf. IV, 254). — Essa doutrina é recuperada e desenvolvida também na metafísica neoplatônica, particularmente na de Plotino (IV, 473ss.; 475ss.; 486ss.).

### IMAGINAÇÃO

Na gnosiologia platônica, a imaginação corresponde ao nível mais baixo da *dóxa* (cf. verbatim, e II, 163ss.)

### IMANÊNCIA, IMANENTISMO, IMANENTISTA

Na ontologia, o termo significa, em geral, *a presença ontológica do princípio primeiro no principiado e, particularmente, o tipo de presença do princípio no principiado, que implica também a homogeneidade do primeiro com relação ao segundo*. Na acepção propriamente teológica, significa *a presença de Deus no mundo e a redução do ser de Deus ao ser do mundo*.

A imanência exprime exatamente o contrário da transcendência (cf. verbete) e está de vários modos ligada a concepções materialistas e fisicistas. Ademais, o immanentismo teológico está sempre ligado ao panteísmo. — Imanentistas são, de maneira implícita, os naturalistas pré-socráticos. De maneira explícita o são os filósofos que criticam e negam as concepções transcendentalistas de Platão e de Aristóteles. Cf., por exemplo, as posições assumidas por Eudoxo (III, 79ss.) e Heráclides Pôntico (III, 82ss.) na Academia, e Estraton de Lâmpsaco no Perípato (III, 130ss.). — Formas de immanentismo são, em geral, todas as filosofias da era helenística (III, *passim*) e, de modo paradigmático, o estoicismo. Deve-se ademais observar que a tomada de posição de Aristóteles contra a transcendência das Idéias platônicas não dá de modo nenhum (como alguns acreditaram) origem a uma forma de immanentismo, mas a uma forma diferente de transcendência. De fato, no lugar das Idéias transcendentais, transformadas em formas imanentes, o Estagirita põe as Inteligências transcendentais (II, 323ss.).

IMATERIAL, cf. Incorpóreo.

## IMEDIATO

Diz-se de toda forma de conhecimento que consegue captar o seu objeto sem necessidade de passagens sucessivas, ou seja, sem necessidade de termos médios. Imediata é, portanto, toda forma de intuição e de conhecimento dotado de evidência.

IMITAÇÃO, cf. Mimese.

## IMÓVEL, IMOBILIDADE (ακίνητος, ακίνησια, στασις)

A problemática da imobilidade tem origem com o eleatismo e desempenha um papel muito considerável na metafísica da antiguidade. — *a*) Para Parmênides, é característica estrutural do ser e exprime a absoluta ausência de qualquer forma de mudança, a imobilidade integral e absoluta (I, 110s.). Zenão consolida tal concepção com seus célebres argumentos contra o movimento (I, 118ss.). Deve-se notar que o conceito de imobilidade sustentado pelos eleatas torna não só impossível qualquer justificação dos fenômenos, mas também qualquer forma de dinamismo no interior do ser (I, 129). — *b*) Platão dá nova dimensão metafísica à problemática, aplicando o conceito de imobilidade às Idéias e considerando-o característica estrutural das mesmas. As Idéias são (enquanto “em si e para si”, ou seja, enquanto absolutas) subtraídas ao nascimento, ao perecimento e a toda forma de mudança. Platão, porém, pouco a pouco, reforma o conceito eleático de imóvel em consequência do assim chamado “parricídio de Parmênides” (II, 113ss.). No *Sofista*, o ser coincide com a *potência* e é concebido em chave de dinamismo transcendente. Ademais,

entre as Idéias generalíssimas é admitido, ao lado da Quietude, o Movimento (a ser entendido como *movimento ideal*, recíproca relação dialética). — c) O momento culminante dessa problemática está em Aristóteles, com a criação do conceito de Motor Imóvel e de ενεργεια ακινησις, vale dizer, de *atividade sem movimento*, que é o vértice da metafísica, como explicamos em II, 364ss. — d) O espiritualismo da era imperial desenvolve os elementos platônico-aristotélicos de vários modos. Particularmente deve-se notar o conceito de “permanência” e de “manência” (cf. *verbete*), que constitui um momento essencial da processão das hipóstases, e que repropõe de maneira verdadeiramente nova a problemática do imóvel. Do ponto de vista teórico, deve-se observar o seguinte: 1) Para a filosofia grega, o movimento, considerado em si, é ou mostra-se contraditório. 2) Para superar essa contradição os eleatas eliminam o movimento e só admitem o imóvel. 3) Platão e Aristóteles (e depois os metafísicos posteriores), ao invés, consideram o imóvel, oportunamente reformado, causa do móvel. 4) Platão tem, com relação a isso, uma posição ainda polívoca e em parte oscilante, enquanto Aristóteles estabelece de maneira precisa o seguinte: a) tudo o que se move é movido por outro que o move; b) se o que move está em movimento, é movido por outro; c) o primeiro princípio do movimento deve ser imóvel. 5) Em geral, para o metafísico grego, só o imóvel pode ser causa do móvel (II, 366s.).

### IMORTALIDADE (αθανασία)

É a doutrina segundo a qual o homem, no que tem de mais próprio, vale dizer, a alma (*psyché*), não se dissolve no nada. A propósito dessa doutrina, na história do pensamento grego, registram-se as seguintes cinco posições: 1) a maioria dos filósofos a admitem, embora com diferentes motivações e nuances; 2) alguns admitem uma sobrevivência da alma com relação ao corpo, mas não eterna; 3) alguns assumem posição agnóstica, nem afirmando-a nem negando-a; 4) outros a negam decididamente; 5) enfim, há ainda alguns que propõem uma espécie de imortalidade impessoal. 1) A crença na imortalidade entra na cultura e, portanto, na filosofia grega, através do orfismo (cf. I, Apêndice I, *passim*). — a) Nos pré-socráticos situa-se ao lado da doutrina da *physis*, mas não se funda sobre ela (cf. I, 70ss.; 67ss.; 139ss.). — b) O fundamento para a recuperação especulativa da crença em nível filosófico é elaborado por Platão com a doutrina das Idéias. As primeiras provas da imortalidade da alma remetem a ele (II, 185ss.). No último Platão se diz claramente imortal só a parte racional criada pelo Demiurgo, e não a parte irracional produzida pelos Deuses criados (II, 149). — c) Aristóteles, nos exotéricos, aparece perfeitamente alinhado com Platão (II, 329ss.), mas também nos esotéricos reafirma claramente a imortalidade da alma racional, do *nous*, embora deixando de fora os elementos órficos (cf. textos e exegese em II,

386ss.; 395ss.). — d) Os médio-platônicos e os neopitagóricos empreendem uma enérgica defesa da imortalidade da alma, culminando na doutrina neoplatônica da Alma-hipóstase (IV, 312ss.; 353ss.; 368ss.; 473ss.). 2) Alguns estóicos, ao invés, sustentam uma curiosa doutrina mais ou menos híbrida, segundo a qual as almas, pelo menos as dos sábios, sobrevivem por um período mais ou menos longo, e em todo caso não além da seguinte conflagração universal (III, 325ss.). 3) Uma posição tipicamente agnóstica é a de Sócrates, que ilustramos em I, 283. 4) Negadores da imortalidade foram sobretudo os epicuristas, pelos motivos que apresentamos em III, 218ss.; 251 (cf. também a posição dos cínicos em IV, 201). 5) Alexandre de Afrodísia apresenta, por último, segundo os mais recentes estudos, uma posição que constitui um *unicum* no pensamento antigo, a qual só é compreensível no contexto da sua complexa noética da qual falamos em IV, 38ss., particularmente em 42ss. — A doutrina da imortalidade da alma constitui uma das cifras típicas da filosofia antiga, mais do que do cristianismo, que fala, propriamente, de ressurreição do corpo, com implicações teológicas e antropológicas muito diferentes com relação às doutrinas da greccidade.

### ÍMPARES (περισσος)

É uma das duas espécies segundo as quais se apresenta o número. Sobre a importância da contraposição par-ímpar e sobre sua interpretação na filosofia pitagórica cf. I, 81ss.

IMPETURBABILIDADE, cf. Ataraxía.

### IMPOSSÍVEL (αδυνατος)

Eis a definição técnica desse conceito dada por Aristóteles: “Impossível é aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro: por exemplo, é impossível que a diagonal do quadrado seja igual ao lado, porque isso é falso e o seu contrário não só é verdadeiro, mas é necessariamente verdadeiro: a diagonal do quadrado com relação ao lado é necessariamente desigual; portanto, a afirmação da igualdade não só é falsa, mas necessariamente falsa” (*Metafísica*, Δ 12, 1019 b 23ss.). — Sobre o impossível como um dos “lugares” (*topoi*) da retórica aristotélica, cf. II, 480.

### IMPRESSÃO (τυπωσις)

O termo significa literalmente “pegada”. No contexto da filosofia grega em geral e, de modo particular, nas filosofias corporeístas da era helenística, a *sensação* é interpretada como impressão, portanto, o fundamento do conhecimento, como explicamos em III, 156ss.; 194ss. e sobretudo 282ss. Cf. Sensação e Tábula rasa.

## INATISMO

Termo de cunho moderno, que designa *a doutrina que admite na alma do homem a presença de algumas idéias e conhecimentos anteriores a qualquer experiência*. No âmbito da filosofia antiga, a concepção que mais se aproxima do conceito moderno de inatismo é a platônica (cf. I, 312s.; II, 161ss.). Também algumas admissões dos estóicos (III, 283s.) podem ser interpretadas — pelo menos dentro de certos limites — em sentido inatista. Ademais deve-se observar que estas são muito limitadas e muito excêntricas com relação ao enfoque geral do problema do conhecimento, para merecerem a nossa atenção. Assim também certas afirmações de Cícero — sobretudo as concernentes à doutrina do consenso universal dos homens — podem ser lidas como uma forma de inatismo (embora muito atenuado) de derivação platônica.

## INCOGNOSCÍVEL (αγνωστος)

O termo designa *o que não é suscetível de qualquer forma de conhecimento racional*. Ele pode ser expressão de três atitudes teóricas muito diferentes, segundo o modo como é usado: 1) no contexto da especulação clássica parmenidiano-platônico-aristotélica; 2) no contexto da doutrina cética; 3) ou no contexto da metafísica da era imperial. 1) Na perspectiva própria da concepção objetivista de toda a antiguidade, segundo a qual o conhecimento é proporcional ao ser, considera-se incognoscível o não-ser (cf. a passagem da *República* platônica reportado em II, 162). Analogamente, Aristóteles considera incognoscível a matéria, porque absoluta potencialidade privada de forma (e em parte também o indivíduo empírico). 2) Na era helenística e na primeira parte da era imperial, os céticos sustentam a incognoscibilidade de todo o real: tal posição é a consequência da radical negação da ontologia platônico-aristotélica, negação que comporta conseqüentemente a perda da “estabilidade da essência” de todas as coisas: a realidade, portanto, para os céticos, não contém mais em si “[...] nenhuma diferença, nem medida, nem discriminação” (III, 399). 3) A partir de Filo de Alexandria, irrompe no universo filosófico o conceito do Absoluto como infinito e, conseqüentemente, o conhecimento encontra nele o seu limite superior, assim como, precedentemente, tinha encontrado no não-ser o seu limite inferior. Filo — note-se — proclama a impossibilidade de conhecer a *essência de Deus* por causa da sua absoluta transcendência, mas admite a cognoscibilidade racional da *existência de Deus*, embora num nível inferior (cf. textos e exegese em IV, 238ss). Essa característica da incognoscibilidade do Princípio supremo torna-se uma constante também na última filosofia pagã. Sobre tudo no neoplatonismo (mas com claras antecipações já no médio-platonismo; cf. IV, 293s.) o Absoluto é muitas vezes definido como “acima do ser e de toda essência” (cf. textos e exegese em IV, 445ss.). No hermetismo a incognoscibilidade racional e

Deus e o seu reconhecimento através do silêncio dos sentidos e da razão são considerados condições necessárias para que o próprio Deus se revele (cf. textos e exegese em IV, 445ss.). Em posições análogas estão os *Oráculos Caldaicos* (cf. texto e exegese em IV, 394s.). No neoplatonismo, ao tema da incognoscibilidade, e como consequência direta, une-se paralelamente o tema da inefabilidade (cf. verbete Inefável) do Princípio (cf. textos e exegese em IV, 439ss. e 422ss.).

### INCONDICIONADO (ανυποθετος)

Platão usa essa expressão referida ao Primeiro Princípio na *República* (VI, 510 b; 511 b), seja no sentido de que *é o princípio que não tem necessidade de ulteriores coisas assumidas*, seja no sentido de *absoluto*. — Aristóteles qualifica como incondicionado o princípio de não-contradição (*Metafísica*, Γ 3, 1005 b 14ss.) (cf. Absoluto).

### INCORPÓREO (ασωματος)

Na história da problemática do *incorpóreo*, no âmbito do pensamento antigo, podemos distinguir quatro fases: 1) a pré-socrática, na qual *asomatos* tem um significado físico; 2) a da metafísica platônica e aristotélica, na qual ocorre a fundação teórica do conceito de incorpóreo como imaterial e, portanto, espiritual; 3) a da filosofia helenística, na qual se nega ao incorpóreo estatuto ontológico; 4) a da filosofia da era imperial, na qual, mediante a inversão do corporeísmo epicurista e estóico, o incorpóreo assume a máxima importância, tornando-se até mesmo a conotação essencial do ser. Só nessa fase o termo torna-se técnico e se impõe de modo definitivo *como expressão do que nós, modernos, chamamos espiritualismo metafísico*. Eis uma breve caracterização dessas quatro etapas. 1) Nos pré-socráticos, *asomatos* significa *não ter limites do tipo dos que têm todos os corpos determinados* e, portanto, indica *a infinidade do princípio* (cf., por exemplo, o fr. 3 de Anaxímenes que reportamos em I, 60; cf. particularmente o fr. 9 de Melisso, reportado em I, 127 e o que aí explicamos). 2) *Platão cria o conceito de incorpóreo no sentido de imaterial e supra-sensível* (embora use pouquíssimas vezes o termo) com a sua “segunda navegação”, e *Aristóteles completa os traços dessa criação com a sua doutrina do Motor Imóvel*, do qual diz expressamente: “A essência primeira é privada de matéria” (cf. tudo o que dissemos em II, 368ss.; cf. também II, 396ss.). 3) No âmbito do Pórtico, com base no pressuposto de que todo ser é corpo, *o incorpóreo fica privado de estatuto ontológico* e é no máximo considerado como “algo” (τι), que, contudo, não é ser, embora não seja nada. Incorpóreos são considerados os exprimíveis, o lugar, o tempo e o vazio (cf. textos e exegese em III, 303ss.). 4) Na era imperial o incorpóreo é reconquistado através da contestação dos excessos corporeístas da filosofia da era helenística e, conseqüentemente, o termo torna-se técnico. Ver como ocorre a reconquista

do incorpóreo em Filo (IV, 235ss.), nos médio-platônicos em geral (IV, 289ss.), assim como nos neoplatônicos (IV, 342ss.). Com Numênio essa reconquista já chega a um ponto culminante (IV, 360ss.). Com Plotino pode-se dizer que a temática do incorpóreo pode ser considerada como aquisição definitiva; ele nem sequer se põe o problema de justificar a incorporeidade dos princípios: a dificuldade, para ele, está em encontrar lugar para o corpóreo na dedução da sua constituição material (IV, 495ss.). A metafísica do incorpóreo com o neoplatonismo alcança os seus limites extremos. A maior parte do vol. IV (pp. 217-608) é dedicada justamente à reconstrução do processo através do qual a problemática do incorpóreo é recuperada, dos vários modos segundo os quais é reproposta e das novidades a que leva.

### INCORRUPTIBILIDADE (αφθαρσία, αφθαρτος)

O termo significa o *não poder ser destruído*. É sinônimo de imortalidade, estendido, porém, do âmbito do homem e da sua alma ao dos princípios, do ser e do cosmo. Para os físicos pré-socráticos a incorruptibilidade é prerrogativa da *Arché* (cf. verbete), ou seja, do Princípio ou dos Princípios. Particularmente para os eleatas é prerrogativa do Ser enquanto tal (cf. I, 109; 127). A concepção da incorruptibilidade dos Princípios primeiros permanece uma conquista irreversível no âmbito do pensamento antigo. — Com Platão também o mundo, que é *principiado*, é concebido sob o signo da incorruptibilidade (cf. II, 146s.). Aristóteles considera o mundo não só como incorruptível, mas também ingênito (cf. II, 367; 372ss.). A concepção da incorruptibilidade do mundo, contestada de vários modos na era helenística (cf. III, 183ss.; 323ss.), volta a ser defendida na era imperial (cf. IV, 493ss.) e se impõe como consequência necessária no contexto da *processão* neoplatônica.

INDEFINIDO, cf. Apeiron.

INDEMONSTRÁVEL, cf. Anapodítico.

INDIFERENÇA, cf. Adiaforia.

### INDIFERENTE (αδιαφορον, *indifferens*)

1) O termo, segundo os estóicos, indica *todas as coisas que estão entre os bens e os males morais*. E dado que, para esses filósofos, bens são apenas as virtudes e males são só os vícios, *indiferentes são todas as coisas que estão entre as virtudes e os vícios*. Em sentido estrito, portanto, vida e morte, saúde e enfermidade, juventude e velhice, beleza e feiúra, riqueza e pobreza, e assim por diante, são todos “indiferentes”, justamente porque não são nem “bens” (= virtudes), nem “males” (= vícios). Todavia, é claro que, se não para a natureza racional do homem, pelo menos para a sua natureza biológica, os



*indiferentes não são totalmente neutros*, enquanto alguns favorecem e outros desfavorecem fisicamente. Alguns estóicos admitem, portanto, que alguns do “indiferentes” são “preferidos”, outros “rejeitados”, ou, noutros termos, que alguns têm *estima e valor* e são *valores*, outros têm *falta de estima e valor*, ou seja, são desvalores (III, 333ss.). Outro grupo de pensadores estóicos sustentou a absoluta indiferença dos *adiaphora* (III, 338). Sobre a relação dessa doutrina ao momento histórico conexo à crise da polis, cf. o que dissemos em III, 334s. 2) *Adiaphora significa também “sem diferenças” ou “privado de diferenciações” do ponto de vista ontológico*. Tais são todas as coisas segundo o ceticismo pirroniano, enquanto “nada é mais isso que aquilo”, “tudo é e não é”, “tudo nem é nem não é”. Sobre esse fundamento, Pirro proclama a necessidade para o homem de permanecer na opinião e sem inclinação diante de todas as coisas totalmente indeterminadas, e, portanto, a necessidade da *afasia* (cf. verbete) e da impassibilidade (III, 398ss.). Cf. *Adiaforia*.

#### INDIVÍDUO (ατομον, καθ'ἑκαστον)

O conceito de individuo implica duas notas essenciais: *a)* o que é indivisível e *b)* o que não é predicável de mais coisas, o oposto do universal. — *a)* O primeiro caráter corresponde ao conceito de átomo (cf. verbete). — *b)* O segundo corresponde ao que Aristóteles chama *kath'hekaston*, e que, ademais, coincide com o sínolo concreto de matéria e forma. Entendido em sentido aristotélico, o indivíduo é racionalmente incognoscível e captável apenas mediante a sensação. — Deve-se notar que o problema do princípio de individuação não foi posto expressamente na filosofia antiga, mas só na filosofia medieval, na sequência do interesse prioritário que, como consequência do cristianismo, a filosofia concede ao indivíduo (em Aristóteles, por exemplo, encontram-se tanto passagens das quais se pode extrair que a individuação depende da matéria, como passagens das quais se pode extrair que depende da forma). Em Plotino, há uma conspícua tentativa de salvar a individualidade no nível metafísico, com a introdução de Idéias de indivíduos na segunda hipótese, mas com êxitos aporéticos, como mostramos em IV, 468s.

#### INDUÇÃO (επαγωγή)

É o *procedimento através do qual do particular se extrai o universal*. Aristóteles ressalta que a indução não é propriamente um raciocínio, mas um “ser conduzido” do particular ao universal. *O processo abstrativo coincide substancialmente com a indução* (II, 462ss.). Nesse processo, que vai do particular ao universal, a indução se opõe à dedução silogística que, ao invés, é um procedimento do universal ao particular. A *dedução* (silogística), porém, *pressupõe a indução*, como diz Aristóteles nessa passagem exemplar: “[...] Aprendemos ou por indução ou por demonstração. A demonstração procede

dos universais, enquanto a indução procede dos particulares. Mas é impossível considerar os universais, senão por indução, pois é possível tornar conhecido por indução também os resultados da assim chamada abstração” (*Segundos Analíticos*, A 18, 81 a 40ss..

### INEFÁVEL (αρητος)

O termo indica a *impossibilidade de ser expresso e definido com palavras*. É uma característica do Absoluto, tal como concebido sobretudo na era imperial. Em Filo de Alexandria, a inefabilidade de Deus depende da sua absoluta transcendência do ponto de vista metafísico e também do ponto de vista gnosiológico (IV, 238ss.). A inefabilidade do divino é um motivo presente também nos médio-platônicos (cf. o texto reportado em IV, 293), nos neopitagóricos (IV, 352), na filosofia hermética (IV, 380) e nos *Oráculos Caldaicos* (IV, 394). (Para a exploração em sentido místico da inefabilidade de Deus, cf. o texto reportado em IV, 380s. e o verbete Silêncio). — Deve-se, enfim, notar que o motivo da inefabilidade do Absoluto torna-se uma constante em todo o movimento neoplatônico (cf., por exemplo, IV, 444s.); antes, em Damásio, a inefabilidade é inclusive estendida do Princípio primeiro à própria processão das hipóstases (IV, 595s.).

### INFERÊNCIA

Indica em geral o *procedimento com base no qual, partindo de determinados dados, chega-se a uma conclusão*, com base numa mediação que pode ser de variado gênero. — Usamos amiúde o termo na expressão “inferência metaempírica”, que significa o procedimento através do qual, partindo da experiência e do sensível, e da constatação da impossibilidade de explicá-los por eles mesmos, concluímos a necessidade de admitir algo que transcenda a experiência e o sensível. Os textos que contêm as duas mais famosas tentativas de “inferência metaempírica”, por muitos aspectos paradigmáticos, são o *Fédon* de Platão (99 d ss.) e do livro XII da *Metafísica* de Aristóteles, capítulos 6-7, *passim*. Recordamos que Platão chamou essa inferência de “segunda navegação”.

INFINITO, cf. Apeiron.

### INSTINTO (ορμη)

O conceito de instinto, entendido como *tendência natural e alógica*, está presente e operante nos filósofos anteriores ao Pórtico, mas só na ontologia dessa escola assume papel de protagonista. Particularmente o conceito de primeiro instinto — que, para os estoicos, consiste na *tendência de todo ser a se conservar e a se apropriar do que o conserva* — torna-se o ponto de partida para a fundação da ética, pelas razões explicadas em III, 330ss. Esse

primeiro instinto é denominado *oikeiosis* (cf. verbete). Tal elevação do instinto ao nível de protagonista explica-se no contexto do “panlogismo” próprio do Pórtico: aqui o instinto torna-se expressão da *physis* e, portanto, também manifestação do *lógos*.

### INTELECÇÃO (νοησις)

É o ato pelo qual o *nous* capta o inteligível de modo imediato (cf. Intuição).

INTELECTO, cf. *Nous*.

INTELECTUAL, cf. *Noerós*.

### INTELECTUALISMO ÉTICO

Com essa expressão, designa-se o caráter peculiar da ética socrática, que permanece uma constante em toda a ética dos filósofos gregos. Podemos caracterizar da seguinte maneira o intelectualismo ético. 1) *A vida moral é considerada como inteiramente fundada na razão e no conhecimento*. 2) Conseqüentemente, considera-se que *basta conhecer o bem para fazê-lo*. 3) *O pecado e o mal moral são considerados como erros de conhecimento*. 4) *À vontade não é reconhecido um papel determinante no agir moral*. 5) *A liberdade é ligada à razão e não ao querer*. A concepção da essência do homem como *psyché* e a interpretação da *psyché* sobretudo como *nous* e como *logos* estão na base do intelectualismo ético. No curso da nossa exposição, insistimos muito sobre tal categoria, porque ela exprime verdadeiramente a essência do pensamento moral dos gregos, como já recordamos. Eis as etapas mais destacadas da evolução de tal concepção. — a) Para a fundação socrática e a reinterpretação dos célebres “paradoxos éticos”, cf. o que dissemos em I, 269ss.; cf. aí, pp. 272s. uma página muito importante de Taylor. — b) O intelectualismo ético resulta operante também nas escolas socráticas menores (cf., por exemplo, I, 334). — c) Platão, com a tripartição da alma e com a doutrina da erótica, reconhece a existência e a importância das forças alógicas que condicionam o agir humano, mas deixa à razão a indiscutível supremacia, e nas *Leis* reafirma claramente o paradoxo socrático segundo o qual “ninguém peca voluntariamente” (II, 214ss.). — d) A posição de Aristóteles é ainda mais interessante, porque, justamente depois de ter criticado a tese socrática de que a virtude é ciência, não consegue dar fundamentos adequados à sua crítica, e não só reafirma teses socráticas, como faz das virtudes da razão as mais elevadas virtudes (II, 417ss.; 427ss.). — e) A própria moral epicurista pode ser relida como repensamento em clave utilitarista do intelectualismo ético de Sócrates (III, 219ss.). — f) Os estoicos chegam a exasperar, sob certos aspectos, o intelectualismo, não só reafirmando

o conceito de virtude como ciência (III, 341ss.), mas também interpretando as paixões como movimentos que se seguem a um erro lógico ou pelo menos como erro lógico (III, 357ss.). — *g*) Até mesmo a concepção da *proairesis* (cf. verbete Escolha) de Epicteto apresenta-se como um ato de razão, um juízo cognoscitivo (IV, 99ss.). — *h*) Também nos médio-platônicos encontram-se ainda ecos do intelectualismo socrático (IV, 317). — *i*) Alguns indicaram em Porfírio o pensador que teria rompido as pontes com o intelectualismo grêgo, mas os textos não confirmam tal exegese (IV, 551, nota 22). — *j*) Uma posição de ruptura encontra-se, ao invés, em Filo de Alexandria (cf. textos e exegese em IV, 261ss.); mas Filo, nesse ponto, inspira-se direta e inteiramente na Bíblia e não no pensamento grego.

INTELIGÊNCIA, cf. Nous.

### INTELIGÍVEL (νοητος)

Em geral, significa propriamente, *o que é objeto de inteligência*, e, em particular, *o ser que só pode ser captado pela inteligência e não pelo sentido*. O termo teve grande sucesso a partir de Platão, onde serve para designar as Idéias e o mundo das Idéias (cf. Idéia). Notem-se expressões como *lugar inteligível* (*noetos topos*) e *lugar supra-celeste* (*hyperouranios topos*, cf. Hiperurânio) com os quais Platão designa o mundo do inteligível (cf. *República*, VI, 509 d; VII, 517 b; *Fedro* 247 c). — Filo de Alexandria cunha a expressão *cosmo inteligível* (*kosmos noetos*), retomada depois por Plotino (IV, 253s.; 464ss.). — O inteligível, em Platão, inclui a inteligência como momento inferior (II, 130ss.). — Em Aristóteles coincide, no ser divino, com a inteligência (II, 368ss.); na realidade sensível coincide, ao invés, com as formas imanentes, enquanto a alma torna-se o *lugar das formas*, ou seja, *dos inteligíveis*, enquanto as pensa (II, 395ss.; cf. sobretudo o texto das pp. 395s.). — São interessantes os desenvolvimentos ulteriores do conceito no médio-platonismo. Albino, por exemplo, fala de *inteligíveis primeiros* e de *inteligíveis segundos*, referindo-se respectivamente às *Idéias transcendentais* platônicas e às *formas imanentes* aristotélicas (IV, 293s.). — Plotino representa o momento mais significativo de síntese entre a instância platônica e a aristotélica, com a tese da coincidência estrutural da inteligência e inteligível na segunda hipótese (IV, 464ss.). Depois de Plotino, o neoplatonismo tende novamente a distinguir (até mesmo de maneira hipostática) inteligível e intelectual, ainda que no novo contexto dinâmico da processão (cf. IV, 560ss.; 566ss.; 581ss.).

### INTERMÉDIO, INTERMEDIÁRIO (μεταξυ)

O conceito de “intermédio”, “intermediário”, ou seja, de *ente que está no meio e que forma de algum modo um elo de junção*, seja simplesmente por ocupar um lugar hierarquicamente mediano, seja desenvolvendo ativamente

a obra de conjunção de um ente ou de um plano superior com um plano inferior, é fundamental em todos os ramos do pensamento grego: 1) na metafísica e na ontologia, 2) na gnosiologia, 3) na ética, 4) na antropologia, 5) na esfera religiosa e 6) até mesmo na lógica. 1) No nível ontológico, o problema do intermédio nasce: *a*) como tentativa de superar o eleatismo, ou seja, como tentativa de admitir e justificar *o mundo do devir*, que está justamente “no meio” entre ser e não-ser (cf. II, 64ss.). — *b*) Intermédios para Platão são também os números e os *entes matemáticos* que ocupam o lugar mais baixo do mundo inteligível e têm, além das características fundamentais das Idéias, características afins ao sensível, como explicamos em II, 97ss. — *c*) Função intermédia têm também o Demiurgo e a alma do mundo (II, 124ss.). — *d*) Em Aristóteles, que reduz os entes matemáticos a objetos de abstração, as realidades intermédias são *os céus*, que são *sensíveis*, mas incorruptíveis e *eternos* (II, 384ss.). — *e*) Os intermédios tendem a multiplicar-se nos renascidos sistemas metafísicos da era imperial, já a partir do médio-platonismo e do neopitagorismo, com extremos na complexa doutrina neoplatônica das hipóstases (cf. verbete). 2) Na gnosiologia, intermédia entre verdade e falsidade seria *a*) a terceira via parmenidiana, a da *opinião plausível* (I, 113ss.). — *b*) Expressamente denominada intermédia é a opinião ou *doxa* na *República* platônica, já que essa diz respeito ao devir que, como dissemos, é ontologicamente intermédio (II, 161ss.). — *c*) Noutro sentido pode-se dizer intermédia a *dianóia*, no sentido de *conhecimento matemático*, que se ocupa dos intermédios no sentido acima indicado em *b*) (II, 162s.). — *d*) Cf. também a curiosa posição de Xenócrates, que combina, a respeito disso, elementos platônicos com elementos aristotélicos (III, 95s.). 3) Na ética o conceito de intermédio torna-se temático sobretudo com os estóicos, os quais chamam de “indiferentes” todas as coisas que “estão no meio” entre a virtude e o vício, ou seja, entre o bem e o mal (III, 333ss.). Ver ademais a interessante conexão subsistente entre intermédios e deveres segundo o Pórtico (III, 349ss.). 4) Na antropologia desempenham o papel de “intermédio”, a alma, a *psyché*, e, particularmente, a parte mais elevada da *psyché*, o *nous* (cf. verbe). 5) Na esfera religiosa desempenham papel de intermédio os Demônios e os heróis (cf. verbe). 6) No âmbito da lógica, enfim, a problemática do intermédio é ligada sobretudo aos conceitos de *contrário*, *contraditório* e *terceiro excluído* (dos quais falamos nos respectivos verbetes), assim como o conceito de *termo médio* do silogismo, sobre o qual cf. II, 459.

## INTERMUNDO (μετακοσμιον)

Para Epicuro é *o espaço que separa mundo de mundo*, no qual pode ocorrer a formação de novos mundos e que constitui a morada dos Deuses (III, 184ss.; 200ss.).

## INTUIÇÃO

É o *conhecimento imediato próprio do nous*. Ela não é uma categoria exclusiva de Platão e dos neoplatônicos, que admitem a captação imediata das Idéias, justamente desse modo, mas também de Aristóteles, que considera a intuição mais verdadeira que a própria ciência, enquanto só ela é capaz de captar os primeiros princípios (cf. o texto que apresentamos em II, 462s.; cf. Nous).

## IPSE DIXIT (αυτος εφη)

Significa “ele disse”. Era a famosa frase com a qual os pitagóricos, no seu ensinamento, se referiam a Pitágoras, como autoridade absoluta e indiscutível (I, 89).

## IRASCÍVEL (θυμοειδης, *animosus, iracundus*)

Para Platão, é a *específica faculdade da alma, segundo a qual nos exaltamos e nos iramos* (II, 249ss.). A virtude própria da alma irascível é a fortaleza. Essa é a parte da alma que deve dominar na classe dos guardiães dos Estado (II, 248ss.).

## IRONIA (ειρωνεια, *dissimulatio*)

O termo significa literalmente *dissimulação* e se tornou técnico para indicar a característica essencial do método socrático. Sócrates, para constranger o interlocutor a dar conta de si até o fim, e para poder refutá-lo e libertá-lo do erro, põe em ação um múltiplo jogo de fingimentos e ficções que, sob a aparência de brincadeira, têm uma finalidade mais séria. Cf. as explicações que damos em I, 309s. A ironia é levada às conseqüências extremas por Platão, que explora de modo único todas as possibilidades dialéticas que ela contém, como mostramos em II, 33ss.

## ISONOMIA (ισονομια, *aequilibritas*)

Para Epicuro, é a *lei de compensação ontológica das várias partes da realidade na economia do todo*. Dela se vale sobretudo para algumas deduções teológicas, das quais falamos em III, 199.

# J

## JARDIM (κηπος)

Assim foi chamada a escola de Epicuro, pelo lugar no qual surgiu: uma casa circundada de um jardim. Sobre a gênese e a organização do Jardim, cf. III, 141ss.

## JOGO (παῖδια)

Este conceito assume destacado papel na *paideia* platônica, sobre a qual muitas vezes chamou a atenção a pedagogia moderna, por causa da extraordinária novidade e fineza de intenção psicológica. Cf. a passagem da *República*, que reportamos em II, 261.

## JUÍZO

Do ponto de vista lógico, o juízo é *o ato com o qual negamos ou afirmamos algo de algo*. Nesse sentido, constitui *a forma mais elementar de conhecimento*, que pode ser *verdadeira*, quando junta ou separa algo que é verdadeiramente junto ou separado, ou *falsa*, no caso contrário (II, 456s.). Sobre a classificação aristotélica dos juízos, cf. II, 456. No que concerne à evolução do conceito de juízo, deve-se assinalar o seguinte: já Antístenes reduzira notavelmente o valor cognoscitivo do juízo, limitando fortemente o seu âmbito de aplicação, e aceitando como dotados de validade somente os juízos tautológicos (I, 353). — A uma posição semelhante chegam também os megáricos, que, partindo de premissas derivadas da lógica eleática, “[...] afirmam que o ser é uno, enquanto uma coisa não é idêntica com outra” (cf. I, 357). — Na escola estóica, enfim, o juízo é objeto da dialética e é chamado “*exprimível completo*”, isto é, *exprimível* (cf. verbete *Lekton*) que tem um sentido determinado e completo (III, 290). Os estóicos interessaram-se particularmente pelos juízos hipotéticos e disjuntivos (III, 291).

## JUSTIÇA (δικαιοσύνη, *iustitia*)

Na história do pensamento grego, podemos distinguir pelo menos seis etapas significativas por meio das quais o conceito de justiça se enriqueceu paula-tinamente de novas valências. 1) Em primeiro lugar, deve-se recordar a posição da última geração dos sofistas, que, com base na contraposição de *lei* e *natureza*, chegou não só a distinguir uma justiça *segundo a lei* de uma justiça *segundo a natureza*, mas, indo a certos extremos, chegou a identificar a justiça segundo a natureza com a *vantagem do mais forte* (I, 237ss.). 2) Platão recupera a justiça como valor objetivo, e faz dela o eixo de sustentação da ética e da política. A justiça, no homem individual, consiste na *harmônica disposição das partes da alma pela qual cada uma delas faz o que lhe compete*, enquanto no Estado, consiste na *perfeição com que as várias classes sociais se harmonizam entre si cumprindo as funções que lhes são próprias*. Em poucas palavras, justiça consiste em “*cumprir o que é próprio de cada um*” (II, 248ss.). Platão dedica dois dos seus escritos maiores à justiça: o *Górgias* e a *República*. 3) Aristóteles dedica a essa virtude todo um livro da *Ética Nicomaquêia*, com uma série de finas análises seja no nível estritamente moral, seja no nível político, seja, também, no nível jurídico. Para o Estagirita a justiça é *a virtude ética que inclui em si todas as outras* (II, 416s.). 4) O conceito de justiça é em

seguida desvalorizado por Epicuro, que tira dele todo valor absoluto, sustentando que ela não existe por si, mas só nas relações recíprocas, e *nos lugares nos quais se tenha feito um pacto sobre não causar nem sofrer dano* (III, 223s.). 5) Os estóicos consideram essa virtude da mesma maneira de todas as outras, ou seja, como *uma forma de conhecimento*, e precisamente como a ciência capaz de *atribuir a cada um o que merece* (III, 342s.); definição que se tornou famosa. 6) Enfim, Plotino distingue uma justiça como simples *virtude civil*, própria da Alma, e uma *Dikaiosyne* própria do Espírito, que se caracteriza como o voltar-se da Alma para o Espírito e que é como uma transfigurada espiritualização da primeira (IV, 514). 7) Porfírio, retomando e ampliando o esquema plotiniano, fala de quatro significados da virtude da justiça, em conformidade com os quatro níveis de virtude que ele reconhece (IV, 549ss.).

## K

KATAPHASIS, cf. Afirmação.

KATHEKON (καθήκον, *officium*)

O termo, tomado técnico na especulação estóica, significa propriamente *ação conveniente*. Em latim corresponde a *officium*. Para os estóicos, o *kathekon* situa-se, em certo sentido, a meio caminho entre a ação virtuosa e a viciosa, no plano dos *indiferentes* (cf. *verbete*), e coincide, exatamente, com as *ações que dizem respeito aos intermédios justificáveis racionalmente enquanto conformes à natureza*. São *kathekonta*, por exemplo, ter boas relações com os amigos, nutrir-se, descansar, manter o decoro, etc. Os *kathekonta* são ligados prevalentemente à natureza biológica e animal do homem. — O termo português *dever* cobre só em parte a mesma área semântica, pois, por um lado, implica relações muito mais estreitas com ações morais e, portanto, diz mais; por outro lado, diz menos, pois o conceito estóico de *kathekonta* estende-se também aos animais e às plantas, enquanto o *dever* não. Cf. textos, exegese e explicações das implicações teóricas do *kathekonta* em III, 349ss. — O conceito emerge em primeiro plano e conquista grande relevância ética no médio-estoicismo de Panécio (III, 371s.) e depois no *De officiis* de Cícero, que, em grande medida, inspira-se em Possidônio (III, 462ss.). — Passando através do repensamento cristão, o conceito de *dever* torna-se um conceito central e irreversível do pensamento moral do ocidente.

KATORTHOMA (κατορθωμα, *recte factum*)

É termo que, na ética do Pórtico, significa *ação reta*, *ação moralmente perfeita*, *ação plenamente virtuosa*, ou seja, *ação que contém todas as*



*características da virtude.* A ação moral é perfeita quando nasce e se funda sobre o *orthos logos*, a reta razão. A ação reta não pode ser julgada nem pelos seus resultados nem pelas suas manifestações exteriores, mas só pelo princípio que a inspira, justamente o *orthos logos*. E dado que este só é possuído pelo sábio, *as ações retas são prerrogativa exclusiva do sábio*; cf. textos e exegese em III, 346ss. Para as relações entre *katorthoma* e *kathekon*, cf. III, 349ss.

KEPOS, cf. Jardim.

### KOINONIA (κοινωνία)

1) O termo, que quer dizer *comunhão*, assume significado técnico na linguagem metafísica de Platão, indicando: *a)* uma das possíveis formas de *relação entre as Idéias e as coisas sensíveis correspondentes*, pelas razões explicadas em II, 80; *b)* a *relação entre as Idéias sobre a qual está fundada a dialética* (cf., por exemplo, a relação entre as cinco supremas Idéias do *Sofista*, em II, 113ss.). *c)* É também o termo com o qual é designado o assim chamado “*comunismo*” *platônico* (cf. verbete). 2) Recordamos, ademais, que em geral *koinonia* é usado para indicar *as várias formas de união entre os homens*, da família à sociedade, e o parentesco entre homens e Deuses. Cf., por exemplo, a concepção estoica do cosmopolitismo, fundada sobre conceito de *comunhão recíproca entre Deuses e homens* (III, 356.).

## L

### LEI (νομος, *lex*)

1) A concepção fundamental da lei própria da antigüidade já está perfeitamente expressa nos pré-socráticos, de modo particular no fragmento 114 de Heráclito, que assim soa: “Os que querem falar segundo a razão devem fundar-se sobre o que é comum a todos [= a razão universal], como a cidade sobre a lei e com maior força ainda. *Na verdade todas as leis humanas se alimentam da única lei divina*, pois ela impõe o que quer e basta, com sobras para todas as coisas”. — Essa idéia do fundamento objetivo e até mesmo divino das leis é própria também de Sócrates, que morreu por respeito às leis, como de modo exemplar é dito por Platão no *Crítion* (que, entre outras coisas, apresenta as leis humanas como *irmãs* das divinas). De modo muito significativo, a última obra de Platão intitula-se *Leis*. — Contudo, é uma contribuição fundamental do Pórtico a precisa formulação da doutrina da *lei natural como fundamento das leis humanas* e, portanto, do conceito de direito

natural, do qual falamos em III, 353ss. 2) Em nítido contraste com essa concepção encontra-se a perspectiva expressa por alguns sofistas, os quais concebiam a lei humana como fruto de *opinião* e de *convenção* (I, 229s.; 230s.), e como tal em contraste com a natureza. A concepção do *nomos* em antítese com a *physis* é encontrada em alguns socráticos menores, particularmente nos cínicos (I, 341; III, 27ss.), e, de outra forma, nos epicuristas, que reduzem a validade da lei à utilidade que ela comporta (III, 223ss.). — Essa perspectiva, porém, no contexto do pensamento antigo, é logo superada pela perspectiva oposta.

### LEKTON (λεκτον)

É termo com o qual os estóicos indicam o conceito universal. Além das *palavras* e das *coisas*, eles admitem os *significados das palavras*, que chamam de *lekta* (que, em geral, se traduz por “expressíveis”) e que consideram *incorpóreos* (no sentido que esse termo tem na sua doutrina), pelas razões explicadas em III, 285ss.

### LIBERDADE (ελευθερία)

O leitor moderno tem dificuldade em captar o sentido e o alcance da concepção grega da liberdade, pelo fato de que, sobretudo por obra do cristianismo, operou-se no âmbito dessa temática uma radical mudança. De fato, os gregos ligavam a liberdade à *razão*, enquanto com o cristianismo ela é ligada à *vontade* (cf. *verbete*). Max Pohlenz observou muito bem esse ponto: “Nós, modernos, falamos do problema da ‘liberdade de querer’, porque na nossa mentalidade o querer é uma função autônoma da alma na qual se exterioriza em geral o seu impulso para a atividade. Com relação a isso [...], era diferente a sensibilidade dos gregos. Para eles a liberdade era a tendência para um fim (ou objeto) mais ou menos claramente conhecido ou imaginado, e punha-se, portanto, em estreita relação com o intelecto. Eles conheciam inclusive uma forma de desejo instintivo; mas o verbo *boulesthai*, que designa o querer espontâneo, está em relação com *boulé*, ‘reflexão’, e quando, no início da *Iliada* se diz que se cumpre a *boulé* de Zeus, na palavra se fundem os significados de ‘decisão’ e de ‘vontade’. Tratava-se, portanto, para os gregos, mais de ‘liberdade de decisão’, e os romanos cunharam em seguida a locução *liberum arbitrium*, que até na controvérsia entre Erasmo e Lutero indicará o fulcro da polêmica. Quanto aos gregos, eles partiam, na sua experiência fundamental, de que o curso externo dos eventos não se encontra em nosso poder, e daí extraíam o conceito das coisas ‘que estão em nosso poder’ (ἐφ’ ἡμῖν ἐστίν). E que entre elas entrasse também a decisão que o homem toma em seguida a uma reflexão autônoma, era para eles intuitivamente certo” (*Griechische Freiheit*, Heidelberg 1955, trad. ital., de M. Berlincioni, com o título *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963, pp. 166ss.). — Quanto

à evolução histórica do conceito de liberdade deve-se observar o seguinte: 1) A primeira determinação teórica do conceito de liberdade remete a Sócrates, o qual a identifica com o conceito de *autodomínio* ou *enkrateia* (cf. verbete), ou seja, com o conceito de domínio da racionalidade humana sobre a animalidade e com o conseqüente conceito de *autarquia*, sobre o qual cf. I, 275ss. Recordamos que o conceito socrático de liberdade se determina, além do confronto com o seu oposto (escravidão), também em oposição ao conceito de liberdade da lei, ou seja, contra a atitude dos sofistas degenerados, que é perfeitamente personalizado por Cálicles no *Górgias* platônico (I, 238ss.). 2) De Sócrates deriva também a concepção da liberdade como *total autarquia*, que Antístenes leva às extremas conseqüências (I, 336ss.), e que os cínicos posteriores levam à exasperação (III, 31ss.). 3) De Sócrates deriva também a concepção platônica, que destaca o primeiro dos dois aspectos, interpretando como *domínio da parte racional da alma sobre as outras duas* (II, 243ss.). Particularmente, depois, Platão enfatiza o significado da liberdade como *liberdade de escolha moral*, com a célebre doutrina segundo a qual a virtude não tem senhor, mas é de quem a escolhe (II, 198ss.). Também para Platão a liberdade é a *antítese da licenciosidade* e consiste não em pôr o homem, mas Deus como medida de todas as coisas (II, 206; 256ss.). 4) Também para Aristóteles a liberdade consiste sobretudo na *escolha*, da qual falamos amplamente em II, 427ss. Na atividade contemplativa, ou seja, *no puro desenvolvimento da racionalidade, o homem realiza a liberdade mais plena* (II, 419ss.). 5) Para Epicuro, toda a filosofia é *atividade libertadora* (cf. Usener, *Epicurea*, fr. 199) e *exercício de liberdade*. Para, do ponto de vista ontológico, abrir espaço à liberdade, ele não hesita em introduzir o *clinamen*, sobre o qual cf. III, 180ss. 6) Também os estoicos, contra os pressupostos do seu sistema, defendem a liberdade do homem, que identificam com o *assentimento* (III, 280ss.). Crisipo, depois, tenta mostrar que a liberdade se concilia com a necessidade da *Heimarméne*, que domina de maneira absoluta, como mostramos em III, 318ss. 7) Sobre os excessos aos quais os cínicos levam a concepção da liberdade, considerada como bem supremo (III, 26ss.), cf. os verbetes *Anaideia* e *Parresia*. 8) Na era imperial, o neo-estoicismo ganha novas metas. Sêneca chega a falar de *voluntas* e de *velle*, enquanto Epicteto, com o conceito de *proairesis*, apresenta, com amplificações inéditas, o conceito de liberdade como *escolha fundamental*, como mostramos em IV, 99ss. 9) Um corte nítido com o passado temos nas *Enéadas*, IV, 8, onde Plotino *separa o conceito de liberdade do de escolha e o faz coincidir com a potência autoprodutora do Uno* (IV, 449ss.). Com essa concepção, porém, Plotino rompe os esquemas da greicidade. Sobre a liberdade da alma humana, cf. IV, 508ss. Em geral, para Plotino, liberdade implica imaterialidade (IV, 509s.). — Como conclusão, queremos ainda referir uma interessante observação de Pohlenz, que mostra a diferença entre a liberdade grega e a

cristã, e serve para mostrar a diferença estrutural das duas concepções: “A liberdade grega é autodeterminação do homem natural; a liberdade paulina é libertação operada por Deus do poder do pecado, é redenção. O conceito de redenção é totalmente estranho aos gregos. Eles tinham mistérios que faziam o iniciado esperar uma sorte bem-aventurada depois da morte, mas isso não significava redenção da culpa. Havia inclusive seitas que acreditavam na metempsicose e propunham como fim uma redenção das seduções terrenas; mas atuá-la era obra humana. A idéia de um salvador enviado por Deus que pudesse redimir do pecado era--lhes totalmente estranha, mas não ao espírito de Paulo, que sentia os suspiros da criação desejosa de redenção (*Rm* 8,22). Para Paulo, justamente a idéia de redenção é a prodigiosa novidade que ele difunde como boa nova. E não havia nenhum grego que lhe pudesse inspirá-la [...]” (op. cit., pp. 230s.).

### LICEU (Λυκειον)

Era um ginásio ateniense (assim denominado porque consagrado a Apolo Lício), escolhido por Aristóteles como sede do seu ensinamento. O nome Liceu passa, portanto, a indicar também a escola aristotélica (II, 316, em nota). Cf. também o verbete Perípato.

### LIMITE (περας)

*Peras*, que se traduz por *limite*, indica, na antigüidade, um conceito que, por muito aspectos, está em antítese com o que nós, modernos, indicamos com esse termo. Dada a grande importância do conceito de *peras* no pensamento antigo, convém ler uma página de Aristóteles, na qual se distinguem as diferentes valências: “1) *Limite* é chamado o termo extremo de cada coisa, vale dizer, o termo primeiro além do qual não se pode mais encontrar nada da coisa e aquém do qual está toda a coisa. 2) *Limite* é chamada a *forma*, qualquer que ela seja, de uma grandeza e do que tem grandeza. 3) *Limite* é chamado o *fim* de cada coisa (e tal é o ponto de chegada do movimento e das ações e não o ponto de partida; às vezes, porém, chamam-se limite os dois: o ponto de partida e o ponto de chegada ou o fim). 4) *Limite* é chamada também a *substância* e a *essência* de cada coisa: esta é, de fato, limite do conhecimento; e se é limite do conhecimento, o é também da coisa. Resulta, portanto, evidente que limite se diz em todos os sentidos nos quais se diz *princípio* e, antes, em sentidos ainda mais numerosos: de fato, todo princípio é um limite, enquanto nem todo limite é um princípio” (*Metafísica*, Δ 17). — O conceito tem importância fundamental na filosofia pitagórica, onde serve de princípio que, freando, por assim dizer, e contendo o ilimite, gera os números (I, 81ss.). Platão retoma dos pitagóricos o conceito de *peras*, que, no *Filebo*, está presente como um dos quatro gêneros supremos da realidade (*Limite*, *Ilímite*, *Mistura* de limite e ilímite, *Causa* da mistura), inserindo-o no contexto da sua metafísica

e dando-lhe valências inéditas (II, 118ss.). Cf. a retomada da doutrina em Proclo (IV, 589s.). — O conceito de limite no sentido acima definido, além de ter um papel determinante no âmbito da *ontologia* e da *metafísica*, o tem também na *ética* (inspirando os conceitos de autodomínio, de virtude como mediania, de metriopatia), na *política platônico-aristotélica* (onde inspira o conceito de Estado e medida do homem), na *estética* (a beleza é, de fato, entendida como forma e medida) e, em geral, em quase todos os campos do pensamento filosófico. É justamente por ter entendido o *peras* em todos esses sentidos e com essa amplidão, que, em geral, o pensamento grego fez coincidir o *perfeito* com o *limitado* e não com o *ilimitado*, ou seja, com o infinito.

LINGUAGEM, Filosofia da, cf. Nome.

### LÓGICA (λογική)

O termo (difundido provavelmente em torno ao final da era pagã) designa a *reflexão sobre o Logos, ou seja, sobre o pensamento e sobre as leis do pensamento*. Essa definição se conforma, porém, sobretudo à lógica aristotélica e à estoica. Na realidade, podemos distinguir quatro momentos e formas essenciais da lógica na antiguidade. 1) Há, antes de tudo, uma lógica de cunho eleático, que é substancialmente uma *lógica da identidade*, ou seja, uma lógica que, com base no conceito de ser como uno e idêntico, leva, no limite, a admitir a validade só dos juízos (e dos raciocínios) que afirmam o idêntico do idêntico, como se revela sobretudo na lógica megárica, que é um desenvolvimento da lógica eleática (I, 107ss.; III, 56ss., particularmente, pp. 63ss.) e na de Antístenes (I, 335s.). Da matriz dessa lógica nasceu a *confutação*, ou seja, o *élenchos* ou a *demonstração por absurdo*, já com Parmênides, mas sobretudo com Zenão (I, 117ss.) e com as célebres argumentações megáricas (III, 57ss.). Também a confutação sofística, particularmente a gorgiana (I, 210ss.) e a socrática (I, 310ss.) têm essa matriz. 2) Existe a lógica como dialética em sentido platônico, que é uma *lógica da diferença*, baseada na introdução do *diferente* ou *outro* (cf. verbete) no âmbito das Idéias e na conexa técnica de divisão das Idéias, bem como na determinação dos nexos positivos e negativos que ligam umas às outras e todas no seu conjunto (cf. Dialética). Deve-se recordar que a lógica, assim entendida, é ao mesmo tempo gnosiologia e ontologia (cf. II, 110ss.; 164ss.). Cf. também a posição de Plotino a respeito, na passagem que reportamos em IV, 429s. 3) Os vértices no âmbito da pesquisa lógica foram alcançados por Aristóteles, que concebe a *lógica como analítica*, ou seja, como determinação da lei do raciocínio ou silogismo, dos elementos aos quais ele se reduz, isto é, as proposições, e ulteriormente da estrutura e dos componentes da proposição. Tratamos amplamente da lógica aristotélica em II, 449ss., onde aprofundamos o conceito de analítica e, portanto, dos termos (categorias), das proposições, dos silogismos e dos princípios da demonstração.

Como a lógica eleática depende do conceito eleático de ser e a lógica platônica depende da concepção das Idéias, assim a analítica aristotélica depende da nova concepção do ser, da substância e da forma que são próprias do Estagirita, como mostramos em II, 468ss. 4) Na era helenística, prevalece um conceito de *lógica como canônica* (cf. verbete) e *como doutrina do critério da verdade*. A lógica epicurista enfraquece grande parte das conquistas da analítica aristotélica e configura-se como um sensismo exasperado, não isento de contradições, como já os antigos observaram (III, 155ss.). Bem mais importante é, ao invés, a lógica estoica, a qual, sobretudo por obra dos estudos mais recentes, é amplamente reavaliada hoje em dia. A sua característica de fundo seria a de ser uma *lógica da proposição, mais do que dos termos*. Por causa dessa reavaliação, demos amplo espaço à exposição da lógica estoica em III, 275ss., destacando, ademais, as numerosas aporias que nascem do fato de que, por ocupar-se dos *incorpóreos* (no sentido negativo que o helenismo deu a esse conceito), não capta a fundo a realidade, e, ulteriormente, derivados dos influxos da lógica megárica, que fatalmente leva a considerar o laço de identidade (e, portanto, o juízo de identidade) como parâmetro (III, 291ss.; 294ss.). 5) Na intensa polêmica contra a validez da lógica, enfim, os céticos basicamente tentam inverter contra os adversários (sobretudo contra os estoicos) as suas próprias armas, e não são capazes, nem mesmo com Sexto Empírico, de construir uma nova lógica. Contrariamente àquilo em que algum estudioso acreditou, Sexto Empírico não elabora uma lógica indutiva do tipo das que a moderna ciência leva ao auge, mas recorre aos fenômenos e à experiência de modo não-sistemático (IV, 179s.), de modo que também a sua lógica, como a de todos os céticos, não é mais que uma *dialética negativa*. 6) Para os neoplatônicos seria preciso falar de uma lógica do infinito, que coincide com a dialética da processão e as suas leis (cf. Processão). Quanto à lógica aristotélica, que gozou da melhor sorte, deve-se observar que ela, depois de ter sido paulatinamente recuperada (pelos aristotélicos e em grande medida pelos médio-platônicos) no final da era pagã e no curso dos primeiros séculos da era cristã, é assumida também pelos neoplatônicos, a começar por Porfírio, e é revalorizada sobretudo no seu caráter de propedêutica.

### LOGOI SPERMATIKOI (λογoi σπερματικοί, *rationes seminales*)

Com essa expressão, os estoicos indicam os *Logoi de todas as coisas que estão contidos no único Logos imanente*. Este é como a *semente de todas as coisas*, ou melhor, *a semente que contém as sementes de todas as coisas*, de onde a expressão (III, 321). — A expressão e o relativo conceito (embora com diferentes nuances) passam do Pórtico para outras escolas. Assim, por exemplo, os neopitagóricos chamam o número de “desdobramento e atualização dos *logoi spermatikoi* que estão na Mônada” (Jâmblico, *In Nicom. Arith. introd.*, p. 10 Pistelli = Thesleff, *Pythag. Texts*, p. 165, 2s.). — Na terminologia plotiniana,

*os logoi spermatikoi*, chamados também simplesmente de *logoi*, são as forças racionais da alma do universo, que produzem o mundo e todas as coisas sensíveis, e, de algum modo, constituem a sua essência (IV, 495ss.; 506). Eis uma significativa passagem das *Enéadas*: “[A margem extrema e obscura com a qual termina a processão, vale dizer, a matéria] é formada segundo uma força racional (*lógos*), já que a alma é virtualmente penetrada, em si mesma, na sua totalidade, pela faculdade de informar segundo formas; assim como as potências formais na semente (*οι εν σπερμασι λογοι*) plasmam e formam os seres vivos ao modo de pequenos mundos” (IV, 3, 10). Os *logoi* são, mais precisamente, os reflexos das *Idéias*, que através da alma suprema, que vive na contemplação do Espírito, passam à alma do mundo, como, de modo exemplar, lemos no seguinte texto: “[A faculdade da alma do mundo, que contém os *logoi*] é muito poderosa e consegue criar [...] cria, pois, em correspondência das *Idéias*. Ela, porém, certamente não poderia dá-las, se não as tivesse recebido como dom do Espírito. Sim, o Espírito a dá à Alma do todo; mas a Alma, que está logo depois dele, a faz passar de si à Alma que a segue, irradiando sua luz e imprimindo sua forma; essa segunda Alma, depois, como se tivesse recebido um encargo, finalmente cria [...] as suas coisas inferiores” (*Enéadas*, II, 3, 17). Os *logoi* plotinianos são a transposição, em chave espiritualista, da análoga doutrina materialista do Pórtico.

### LOGOS (λογος)

O termo cobre em grego uma vastíssima gama de significados e em nenhuma língua moderna existe um exato correspondente para ele. Ele indica, fundamentalmente, o que é expressão de razão e de racionalidade (da palavra, ao discurso, ao pensamento, ao raciocínio, à relação e à proporção numérica, à definição e assim por diante). 1) Em sentido técnico, a doutrina do *Lógos* aparece em Heráclito (I, 75ss.; 70ss.). 2) Só com o Pórtico, porém, torna-se um conceito especulativo fundamental. 3) Além do Pórtico, o encontramos como eixo de sustentação no pensamento filoniano. Certa importância tem a doutrina do *Logos* 4) no *Corpus Hermeticum* e 5) em Plotino; 6) um significado totalmente novo, enfim, assume no pensamento cristão. 1) Para a posição de Heráclito, cf. I, 68ss.; cf. também fr. 45 aí reportado, p. 70. 2) Na filosofia dos estóicos, o *Logos* é fogo artífice, razão seminal de todas as coisas, força que tudo produz e governa, Deus, e portanto é *Heimarméne* e *Prónoia*. Enquanto fundamento de tudo, o *logos* estóico não só tem relevância ontológica, mas também ética, onde desempenha o papel de princípio normativo, e na lógica, onde desempenha o princípio de verdade (III, 273ss.). As três partes do sistema estóico podem ser vistas como *expressão das três tendências do Logos* (III, 273ss.). 3) Em Filo de Alexandria, o *Logos* carrega-se de significados religiosos e teológicos de origem bíblica, embora mantendo também algumas valências da especulação grega. Em Filo parece que se podem distinguir três aspectos do

Logos: a) um *Logos junto de Deus*, identificando-se com o Intelecto divino, b) um *Logos mediador*, causa exemplar e eficiente do mundo, e c) um *Logos imanente no universo sensível*, interpretado como o vínculo que mantém unida a realidade, resultante da ação do Logos incorpóreo sobre o mundo corpóreo (IV, 248ss.). Ele põe na dependência do Logos todas as outras Potências e as Idéias. A reforma filoniana da clássica teoria das Idéias depende justamente do seu novo conceito de Lógos (IV, 253ss.). 4) No hermetismo, o Logos (provavelmente por influxo de Filo) designa o *Filho primogênito de Deus*, consubstancial com relação ao segundo-gerado que é o Intelecto demiúrgico (IV, 382). 5) Em Plotino designa fundamentalmente *a força racional que está na alma*, da qual e segundo a qual são constituídas todas as coisas e todo o cosmo físico (cf. IV, 490ss. e as passagens reportadas no verbete Logoi spermatikoi); conseqüentemente, Plotino não hesita em dizer que tudo é Logos (cf. verbete Panlogismo). 6) Na doutrina cristã, Logos significa o *Filho de Deus*, o *Verbo feito carne*, o *próprio Cristo*. Com relação a isso o texto base é o grande prólogo joanino.

### LUGAR (τοπος)

O termo *lugar* assume três valências fundamentalmente diversas: 1) no nível físico-ontológico, 2) no nível metafísico e 3) no nível lógico-retórico. 1) A temática do lugar-espço já está amplamente presente na filosofia naturalista (especialmente no eleatismo e no atomismo). O primeiro, porém, que fornece uma definição técnica (que se tornou célebre) é Aristóteles, para quem o lugar é o *primeiro limite imóvel do continente*. Para o significado dessa definição e a conexa problemática, cf. II, 378ss. Aristóteles — note-se — não concebe o espaço, por assim dizer, como totalmente indeterminado, mas introduz a teoria dos *lugares naturais ou próprios*, que constituiriam a sede à qual cada elemento tende se não encontra obstáculo (cf. *De caelo*, A 7, 276 a 6 ss.). Em cima e em baixo tomam-se assim determinações objetivas. 2) Em sentido metafísico, o termo está ligado à “segunda navegação” platônica, e exprime o *lugar da inteligibilidade* (*República*, VI, 508 c; 509 d; VII, 517 c; *Fédon* 80 b), ou seja, o mundo das Idéias, a dimensão do supra-sensível e do transcendente (cf. também hiperurânio). Em sentido metafísico análogo usam o termo Aristóteles, quando diz que a alma é o *lugar das formas* (II, 359s.), e Filo de Alexandria, quando afirma que o Logos divino é o *lugar das Idéias* (IV, 253). Plotino, na linha de Amônio Sacas (cf. IV, 408s.), aprofunda ulteriormente esse novo sentido metafísico: “O espaço (τοπος) deve ser tomado no sentido espiritual de que *uma Idéia está na outra* (*Enéadas*, V, 9, 10), vale dizer, no sentido expresso pela lei metafísica geral que regula as relações das realidades espirituais (tudo está em tudo segundo um modo apropriado): esse significado metafísico assinala, porém, a inversão do usual conceito de lugar. 3) Em sentido lógico-dialético e retórico, “topoi” significam *lugares*, no sentido metafórico de *quadros ideais*



*nos quais entram (e dos quais se extraem) as argumentações*, como uma espécie de fichário no qual está contido o repertório das argumentações (II, 467; 479ss.). Nesse sentido ainda usamos a expressão *lugares-comuns*, quando nos encontramos diante de um assunto muito conhecido.

### LUZ (φως, *lux*)

Na terceira via de Parmênides, indica o princípio que, com o seu oposto que é a obscuridade, daria origem a todas as coisas (I, 114s.). — A imagem da luz para designar o princípio absoluto do ser e da verdade torna-se um motivo comum a todo o pensamento antigo. Platão serve-se dela para representar a Idéia do Bem e o efeito que ela produz (II, 100ss.; 293ss.). — Aristóteles e Alexandre de Afrodísia valem-se dela para descrever a natureza do intelecto ativo (cf. II, 396s.; IV, 39s.). — Na era imperial o uso da imagem da luz para representar a natureza do Divino torna-se muito freqüente. Cf., por exemplo, os Herméticos (textos em IV, 380ss.; 382ss.; 385ss.), Filo (textos em IV, 239; 241), e, sobretudo, Plotino (textos e exegese em IV, 452s.).

## M

MÔNADA, cf. Uno.

### MAGIA (μαγικη τεχνη)

*É a arte de realizar prodígios, agindo sobre coisas, homens e sobre os próprios deuses com a finalidade de dominá-los e submetê-los aos próprios desejos. Ela se funda sobre procedimentos não-rationais, em total antítese ao espírito científico, que é a cifra do filosofar grego.* Difundiu-se na antigüidade tardia, e os escritos herméticos são a sua típica expressão (IV, 377ss.). O neoplatonismo pós-plotiniano, no momento em que o logos já tinha perdido a confiança em si mesmo, tenta subsumir a magia na forma particular de *teurgia* e a considera, ademais, como o coroamento da filosofia (cf. *Teurgia*).

### MAGNANIMIDADE (μεγαλοψυχια)

Virtude tipicamente grega. Aristóteles a define como *uma via intermédia entre a vaidade e a mesquinha* e também como *o senso de superioridade do homem virtuoso com relação aos homens não-virtuosos e às coisas*. É a virtude que manifesta mais claramente o antigo sentimento aristocrático dos gregos (II, 417) e, talvez, é a que mais radicalmente *se opõe à concepção*

*cristã da humildade*, que, ao contrário, pressupõe o sentido da *nulidade* e da pequenez da criatura. Eis a célebre definição dada pelo Estagirita: “Que a magnanimidade tenha por objeto grandes coisas parece que se deva extrair do seu próprio nome, mas tentemos em primeiro lugar determinar a natureza dessas grandes coisas. Não há nenhuma diferença se examinamos a disposição em si ou o homem que vive em conformidade com ela. Tem-se, pois, por magnânimo quem se considera digno de grandes coisas e o é verdadeiramente. Com efeito, quem não se considera segundo o seu real valor é tolo, e ninguém que vive segundo a virtude é tolo ou privado de critérios. O magnânimo, portanto, é assim como dissemos. De fato, quem é digno de pequenas coisas e assim se considera, é modesto e não magnânimo: a magnanimidade implica grandeza, assim como a beleza implica um corpo de grandes proporções, enquanto os homens pequenos podem ser graciosos e proporcionados, mas não belos. Quem se considera digno de grandes coisas, mas não o é, é vaidoso [...]. Quem, ao invés, considera-se inferior ao que merece, é pusilânime, na medida em que, digno de coisas grandes ou médias ou mesmo pequenas, estima-se digno de coisas ainda menores [...]. O magnânimo, por um lado, é um extremo pela grandeza daquilo de que é digno, por outro, é um meio [= justo meio], porque se considera devidamente. Com efeito, estima-se em conformidade com o seu autêntico mérito. Os outros, ao contrário, padecem de excesso ou de falta” (*Ética Nicomaquéia*, Δ 3, 1123 a 34ss.). — A concepção estoica da magnanimidade não difere muito da aristotélica. Ver o texto que apresentamos em III, 343s.

### MAIÊUTICA (μαϊευτική τέχνη)

O sentido próprio indica a *arte da obstetrícia*. Sócrates recorreu a este termo para indicar a fase conclusiva do procedimento irônico no qual ele, agindo sobre a alma então purificada do falso saber e “grávida” de verdade, a ajudava a *dar à luz a verdade* (cf. I, 312ss. e, sobre a origem socrática do termo, I, 315, nota 16). A maiêutica socrática encontra significativos desenvolvimentos na teoria da anamnese de Platão.

### MAL (το κακόν, *malum*)

O problema do mal pode ser considerado em três níveis. 1) No nível metafísico-ontológico; 2) no nível antropológico; 3) no nível moral. 1) No nível ontológico, o mal, ou seja, *o negativo e a imperfeição existente nas coisas do mundo*, foi geralmente explicado pelos filósofos gregos em função do *princípio material* e de tudo o que nele não se deixa reduzir à forma e ao ato puro. Todavia, deve-se observar que, apesar disso, a matéria *não é, via de regra, identificada com o próprio mal*, no sentido de que *não se a considerou como um princípio oposto ao bem*. A concepção dualista, que contrapõe um princípio do Bem e um princípio do Mal, de origem oriental, só em parte

influiu sobre o pensamento grego e, prevalentemente, sobre o pensamento helênico tardio. Antes, mais do que sobre o pensamento filosófico (cf., por exemplo, Plutarco [IV, 306] e Numênio [IV, 368ss.]), influiu sobre o pensamento religioso, como o hermetismo e o gnosticismo (IV, 384). No pensamento grego destaca-se mais a tendência oposta a *interpretar o negativo existente no mundo na perspectiva superior da perfeição do cosmo*, ou seja, da ordem universal. Assim é na filosofia dos pitagóricos, de Platão e de Aristóteles (ver, por exemplo, o cap. V do *Tratado sobre o cosmo*). Nos estoicos, o conceito de Providência, que coincide com o Logos imanente, comporta um radical redimensionamento e até mesmo a *eliminação do mal ontológico* (III, 313ss.; 316ss.). No neoplatonismo, enfim, é formulado o conceito de Mal como *privação do Bem*, que, indubitavelmente, constitui a mais avançada solução do problema fornecida pela antigüidade (cf. IV, 386ss.). 2) Quanto ao mal no nível antropológico, ou seja, a morte e a dor, cf. o verbete Morte. No que concerne à dor, cf. as penetrantes análises de Epicuro reportadas em III, 217s. Em geral, os filósofos que aceitam a mensagem de fundo do orfismo ligam a dor às contingências da reencarnação e, portanto, *fazem-na depender da culpa original*. 3) No nível moral, entendido como pecado e como vício, o mal é prevalentemente considerado pelos gregos como *erro da razão* e como *falsa opinião*. Cf. os verbetes Pecado, Intelectualismo ético, Liberdade, Escolha.

### MANÊNCIA (μενειν, μωνη)

Já no pensamento de Numênio, o termo serve para designar sobretudo a atividade da primeira hipóstase pela qual ela permanece tal como é (IV, 364s.). Em sentido análogo, encontra-se também em Plotino, onde coincide com a atividade *do ente*, distinta da atividade *a partir do ente*, consistindo na atividade pela qual as hipóstases *permanecem tal como são* e, justamente por permanecerem idênticas, geram algo distinto (cf., por exemplo, IV, 456s.; 473ss.). O conceito, porém, só é plenamente elucidado na especulação de Proclo, na qual constitui o primeiro momento da dialética triádica própria da processão, como mostramos em IV, 586s. (Cf. Processão.)

### MANIA (μανια)

Segundo Platão, é o estado de “loucura” ou “exaltação” ou “furor”, que consiste na *posse do nosso intelecto por uma força divina*. Mania é, pois, *possessão*, que implica *estar fora de si, não mais em posse da própria razão*, na medida em que esta é possuída pelo Divino. Normalmente Platão considera o senso, a sabedoria e o conhecimento superiores à mania divina, a qual é nitidamente desvalorizada do ponto de vista teórico. Contudo, no *Fedro*, 244a ss., a mania é reavaliada e é afirmado que “os nossos maiores bens procedem da mania”, embora posteriormente, no contexto do diálogo, tal afirmação se revele claramente como um paradoxo e a reavaliação da mania

seja redimensionada com base na demonstração da excelência da dialética. São quatro, para Platão, os gêneros de mania: 1) uma *profética e mântica*, 2) uma *ritual*, 3) uma *poética* (inspirada pelas musas), 4) uma *erótica* (inspirada por Eros). Sobre essas duas últimas formas cf. o que dizemos em II, 171s.; 217ss. Filo de Alexandria se remete, pelo menos em parte, a esse conceito platônico para explicar o profetismo e a inspiração profética na Bíblia (cf. IV, 230ss.). Cf. também os verbetes Êxtase e Entusiasmo. (Sobre esse tema remetemos ao estimulante ensaio do já citado Dodds, *I greci e l'irrazionale*, pp. 75-117 e 243-276).

### MÂNTICA (μαντική, *divinatio*)

É a arte de perscrutar e prever o futuro. Trata-se de uma crença antiquíssima que, em filosofia, só assumiu um contorno preciso com os estóicos, que tentaram dar-lhe um fundamento teórico através do conceito de Destino, entendido como inelutável necessidade, à qual nada se subtrai, inclusive as vicissitudes humanas (III, 317). — Na era imperial, a mântica, como arte de prever o futuro, foi associada e submetida à teurgia, que se propunha não só prever, mas também modificar, em benefício do homem, os eventos futuros, agindo sobre a esfera do Divino (cf. o verbete Teurgia). — Ver a áspera polêmica do cínico Enomau de Gadara contra a mântica (IV, 198ss.). — Sobre a mântica e sobre a problemática a ela conexa, cf. o *De divinatione* de Cícero, que é uma verdadeira mina de informações.

### MATEMÁTICA (μαθηματική)

A matemática, na antigüidade, é a ciência do número e da quantidade e de tudo o que se funda sobre esses dois conceitos. Na tradição filosófica, a matemática adquire importância fundamental no pitagorismo (I, 79ss.). — Em Platão constitui uma etapa essencial para chegar à dialética. Platão admite até mesmo uma forma gnosiológica particular correspondente ao conhecimento matemático, isto é, a *dianóia*, como explicamos em II, 163. — Aristóteles atribui um lugar preciso à matemática no quadro geral das ciências, considerando-a como a terceira das ciências teóricas (cf. II, 335). Sobre o estatuto ontológico da matemática, cf. II, 335ss. — Na primeira Academia assiste-se a uma intensa matematização da metafísica (cf. III, 87; 95s.), a ponto de Aristóteles afirmar sem meios-termos: “[...] para os filósofos de hoje [= os acadêmicos contemporâneos seus], as matemáticas tornaram-se filosofia, ainda que eles proclamem que só se deve ocupar-se delas em função de outras coisas” (*Metafísica*, A 9, 992 a 32ss.). Escassa importância teve a matemática para Sócrates e foi até mesmo desprezada por alguns socráticos (I, 348s.). — Na especulação helenística, a matemática não tem mais nenhum papel relevante. Típica, contudo, é a atitude dos céticos, cuja melhor expressão é o *Contra os geômetras* e o *Contra os aritméticos* (= *Contra os matemáticos*,

III e IV) de Sexto Empírico. — Ao contrário, em alguns médio-platônicos, como Teon de Esmirna (IV, 310, nota 7), e sobretudo com o renascido pitagorismo, a matemática volta ao auge na sua valência metafísico-ontológica. Nos neopitagóricos, ademais, observa-se uma forte involução de caráter aritmológico (cf. particularmente IV, 344ss.; cf. Número).

### MATÉRIA (υλη)

O termo *hyle* significa selva, madeira para construção, de onde se passa, por óbvia analogia, à indicação do conceito filosófico de matéria (o *material do qual são feitas as coisas*). *Hyle* torna-se termo técnico a partir sobretudo de Aristóteles. A definição que comumente é dada, segundo a qual a matéria é o constitutivo da realidade sensível e corpórea, aquilo do qual depende o ser sensível e corpóreo das coisas, é *inadequada, se referida ao pensamento antigo*. Com efeito, na filosofia grega, matéria tem duas valências fundamentais: 1) a primeira no nível inteligível e 2) a segunda no nível sensível, ambas igualmente importantes. Deve-se, portanto, distinguir 1) uma *matéria inteligível* (que podemos chamar de metafísica) e 2) uma *matéria sensível* (que podemos chamar também de física). 1) *a*) O conceito de matéria inteligível remonta a Platão (embora a terminologia seja posterior) e está ligado ao problema da justificação da existência da multiplicidade de Idéias (de muitas realidades inteligíveis) e aos esquemas pitagóricos dos quais Platão se vale para resolvê-lo, ou seja, à concepção da realidade como misto de *ilimite e limite* (II, 118ss.) e à introdução dos conceitos de Uno e Diade como princípios do mundo inteligível (II, 87ss.). O Uno indica a forma-limite e a Diade a matéria-ilimite (II, 83ss.). — A matéria inteligível desempenha um papel de certa importância também na processão das hipóstases de Plotino, como mostramos em IV, 459s.; 473ss.; 486. — *b*) Também em Aristóteles aparece o conceito de matéria inteligível, embora noutro sentido. Na *Metafísica*, Z 10, 1036 a 9ss., lemos: “Há uma matéria sensível e uma inteligível; a sensível é, por exemplo, o bronze ou a madeira ou tudo o que é suscetível de movimento; a inteligível é, ao invés, a que está presente *nos seres sensíveis, mas não enquanto sensíveis como os entes matemáticos*”. Na mesma obra, em H 6, 1045 a 33ss.: “Existem dois tipos de matéria: uma inteligível e uma sensível, e uma parte da definição é sempre matéria e a outra átomo. Por exemplo, o círculo é definido como figura plana”. A matéria inteligível, na primeira passagem, é fundamentalmente *o espaço matemático*, enquanto na segunda é *o gênero* que, em contraste com a espécie, é indeterminado e, justamente, definido por aquela (cf. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. I, pp. 612s., nota 24 e vol. II, p. 36, nota 9). O conceito de matéria sensível está presente na especulação dos físicos, mas não no nível temático. A água, o *ápeiron*, o ar, o fogo, dos quais eles falavam, são propriamente o princípio divino e só redutivamente são matéria (I, 54.). O criador do conceito, embora não do

termo, de matéria é Platão, sobretudo com a doutrina da *chora*, à qual dedicamos um verbete específico. A plena determinação do conceito e a sua fixação como termo técnico deve-se a Aristóteles. Eis a definição que lemos na *Metafísica*, Z 3, 1029 a 20ss.: “Chamo matéria o que, por si, não é nem algo determinado, nem uma quantidade, nem qualquer outra das determinações do ser. Existe algo do qual cada uma dessas determinações é predicada: algo cujo ser é diverso do ser de cada uma das categorias. Todas as outras categorias, com efeito, são predicadas da substância [no sentido de forma] e esta, por sua vez, da matéria. De modo que esse termo último, por si, não é nem algo determinado nem quantidade nem qualquer outra categoria. Tampouco é a negação destas, porque as negações só existem de modo accidental”. Aristóteles se vale sobretudo de duas funções próprias da matéria para defini-la perfeitamente: a de *substrato que acolhe a forma* e a de *potência determinada pelo ato*. Ver o que dissemos em II, 340s.; 354ss.; 362ss., e, sobretudo, o que aí dissemos sobre as relações entre substância, forma, matéria e sínolo. Por si a matéria, enquanto indeterminada, é *incognoscível*; a cognoscibilidade é própria da forma. Deve-se, todavia, recordar que, para Aristóteles, não existe a matéria puramente informe: dada a sua concepção da eternidade do mundo, a matéria existe desde sempre com as determinações. A “matéria prima” é um conceito relativo, ou melhor, um conceito-limite, como se vê, entre outros, por esta passagem da *Metafísica*. “A *matéria prima* [...] é ‘primeira’ em dois sentidos: ou é primeira com relação ao próprio objeto ou é primeira em geral; no caso dos objetos de bronze, por exemplo, o bronze, relativamente aos objetos, é matéria prima, enquanto matéria prima em geral é, talvez, a água, se tudo o que se funde é água” (Δ 4, 1015 a 8ss.). 3) Significativos enriquecimentos da problemática da matéria encontram-se na especulação neoplatônica. No contexto da processão ela é *deduzida do primeiro princípio*. Notem-se algumas antecipações nos neopitagóricos (IV, 349ss.), em Amônio (IV, 409), e, sobretudo, as conclusões de Plotino, com os documentos que apresentamos em IV, 486ss. A matéria sensível torna-se a *imagem* da inteligível, a privação do Bem, o não-ser, o que é diferente de tudo que é Espírito. A matéria coincide com o eclipse da Contemplação criadora. 4) A matéria é posta na dependência de Deus, ainda que de maneira não-linear, pela primeira vez por Filo de Alexandria (IV, 244ss.). — Sobre o conceito de matéria, ver: C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890; L. Cencillo, *Hyle, La Materia en el Corpus Aristotelicum*, Madri 1958; H. Happ, *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlim 1971 (este é o mais completo trabalho sobre o tema).

## MATERIALISMO

Termo de cunho moderno com o qual se designa a *doutrina que reduz*, de maneira mais ou menos radical, o *princípio ou os princípios originais e*

*as coisas deles derivadas à matéria.* Na filosofia grega, até o final da era clássica, são pouquíssimos os sistemas que se podem denominar propriamente como formas de materialismo. Não o são (ou são de maneira imprópria) os naturalistas pré-socráticos, porque o seu princípio está longe de reduzir-se à matéria no sentido verdadeiro e próprio do termo, pelas razões explicadas em I, 48s.; 53ss.; 67ss. Apenas os atomistas constituem uma exceção (I, 156ss.). Só se pode falar propriamente de materialismo *depois de Platão e de Aristóteles*, pelas razões apresentadas em I, 148s.; 143ss.; 263ss. Na era helenística predomina um tipo de pensamento que, embora com as devidas cautelas, pode ser qualificado de materialista. Cf. a posição assumida por Antístenes (I, 336, nota 23) e apropriada pelo cinismo posterior. Ver, particularmente, o que dissemos sobre o epicurismo (III, 170ss.) e sobre o estoicismo (III, 298ss.). Ver, ademais, como a mentalidade materialista penetra também no Perípatos com Estraton (III, 130ss.). A filosofia da era imperial, ao invés, constitui um maciço relançamento da concepção oposta, com notas de espiritualismo, que, como jamais acontecera precedentemente, chegam a negar à matéria o estatuto de princípio, reduzindo-a a momento terminal da processão do Absoluto (cf. IV, *passim*).

### MATHEMA (μαθημα, *cognitio, doctrina*)

Significa cognição, disciplina. Platão chama de “máxima cognição” (*mégheston máthema*) o conhecimento do Bem, que se alcança no cume da Dialética (II, 260ss.).

### MATRIMÔNIO (γάμος)

Sobre o matrimônio nos antigos filósofos registram-se as mais variadas opiniões, redutíveis, fundamentalmente, a cinco: 1) os cínicos contestaram do modo mais radical o valor e a utilidade do matrimônio, afirmando peremptoriamente: “[...] não te preocuparás com mulher e com filhos: serão como nada para ti” (cf. III, 32s.). O “matrimônio cínico” entre Crates e Hipárquia, ambos cínicos militantes, não foi a exceção que confirma a regra, mas, tal como foi vivido, a encarnação de um tipo de união que invertia todos os valores tradicionalmente ligados ao matrimônio (III, 39s.). 2) Platão tem uma concepção bastante complexa: ele afirma a necessidade do matrimônio para a classe inferior, mas sustenta a necessidade da *comunhão de vida* para os membros das classes superiores, portanto, a abolição da instituição do matrimônio como era tradicionalmente entendido, pelas razões apresentadas em II 251ss. 3) Outros, como por exemplo Teofrasto, embora não contestando o matrimônio como instituição, limitam-se a desaconselhá-lo para o filósofo, porque, exceto em casos excepcionais, é fonte de preocupações que o condicionariam gravemente (III, 125). Esta é também a posição de Epicuro (como se extrai sobretudo dos testemunhos de Diógenes Laércio, X, 118s.). 4) Os estóicos, embora não reavaliando a fundo o matrimônio, prescreviam-

-no ao sábio, considerando-o como um dos *kathékonta* intermediários (cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 270; III, frs. 727ss.; cf. também o fr. 63 de Antípatro, aí, p. 254). 5) O matrimônio é avaliado de maneira claramente positiva em alguns escritos pitagóricos da era helenística (cf. Pseudo-Ocelo, *De univ. nat.*, 44ss.) e é julgado grande e digno do maior respeito por Musônio Rufo (IV, 88). Na antigüidade tardia, tratados sobre o matrimônio tornam-se um lugar-comum; cf. Praechter, *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973, pp. 435-464.

MÁXIMA, cf. Gnômico.

### MEDIANIA (μεσοτης)

O termo exprime, na *Ética* de Aristóteles, o *princípio do justo meio entre o excesso e a falta próprios dos sentimentos e das paixões*. É a característica definidora das virtudes éticas. Sobre o significado, a origem e o valor desse conceito, derivado do conceito platônico de *justa medida*, cf. II, 413ss.

### MEDICINA (ιατρικη)

A medicina grega gozou de grande respeitabilidade por parte dos filósofos, mas, em geral, exerceu escassa influência sobre a especulação, exceto na última fase do ceticismo, cuja têmpera particular foi determinada justamente pela medicina empírica, pelas razões indicadas em IV, 166ss.; Cf., IV, 163ss., uma breve caracterização das três tendências da medicina grega (doutrinária, metódica e empírica).

### MEDIDA (μετρον, μετροιον)

Eis a definição aristotélica, que é a mais rigorosa fornecida na antigüidade: "*Medida [...] é aquilo mediante o que se conhece a quantidade*. E a quantidade enquanto quantidade se conhece ou mediante o uno ou mediante o número; mas todo número se conhece mediante o uno e, portanto, toda quantidade, enquanto quantidade, se conhece mediante o uno, e o primeiro termo mediante o qual se conhecem as quantidades é, portanto, o uno. Por isso o uno é princípio do número enquanto número. A partir daqui, por transposição, também nos outros gêneros chama-se medida o primeiro termo mediante o qual se conhece cada gênero, e a medida de cada gênero é uma [...]" (*Metafísica*, I 1, 1052 b 20ss.). Existem, pois, diversos gêneros de medida, que se situam em diferentes níveis e têm importância e alcance diversos. No âmbito propriamente filosófico, o conceito de medida aplica-se: 1) no nível ontológico-metafísico, 2) no nível axiológico-moral, 3) no nível gnosiológico, 4) no nível estético. 1) No nível ontológico recordamos a doutrina dos *mínimos*, introduzida no atomismo por Epicuro (III, 176s.). No nível mais propriamente metafísico, deve-se recordar a doutrina das Idéias, que Platão liga expressamente à medida, antes, à "justa medida". A medição segundo as



Idéias é um gênero de medição não segundo a quantidade, mas segundo a essência e segundo o valor (segundo o conveniente, o oportuno e o devido), como mostramos em II, 278ss. Ainda no nível metafísico, situa-se a afirmação platônica segundo a qual Deus é “a medida de todas as coisas” (II, 206). 2) No significado ético, o conceito de medida já domina a moral pré-filosófica dos gregos (I, 181ss.) e encontra, posteriormente, a expressão mais típica no conceito aristotélico de *mesotes*, mediania, e na doutrina da virtude como *justo meio* (II, 413ss.). O conceito platônico de justa medida e de Deus-medida, acima recordado, possui uma valência ética precisa, como emerge das passagens que apresentamos nas páginas acima indicadas. 3) Do ponto de vista gnosiológico, Protágoras parece ter antecipado algumas das modernas concepções gnosiológicas, declarando que “o homem é a medida de todas as coisas”, a ponto de alguns o considerarem como um precursor de Kant. Mas, cf. o que dissemos em I, 203ss. Na verdade, se excetuarmos os sofistas e alguns dos céticos, são as *próprias coisas* (seja sensíveis, seja inteligíveis) a *medida* do conhecimento e *não o homem* (cf. II, 161s.). Eis, como confirmação, uma passagem aristotélica (*Metafísica*, I 1, 1053 a 31ss.): “E dizemos também que a ciência e a sensação são *medida das coisas* pela mesma razão, isto é, porque com elas conhecemos as coisas, ainda que, na realidade, ciência e sensação sejam *medidas* [verbo], mais que *medidas* [substantivo]. Nesse caso acontece o que aconteceria se outros nos medissem e se nós soubéssemos o quanto medimos, pelo fato de que o côvado aplica-se sobre nós certo número de vezes. E Protágoras diz que *o homem é medida de todas as coisas*, e com isso pretende dizer *o homem que sabe e o homem que sente*, e esses são medida de todas as coisas, justamente porque têm, um, a sensação, o outro, a ciência, as quais dizemos ser *medidas* dos objetos. A doutrina protagoriana parece dizer algo extraordinário, mas apenas aparentemente”. 4) A relevância estética do conceito de medida emerge sobretudo na *Poética* de Aristóteles. Cf. o que dissemos a respeito e os textos apresentados em II, 489ss.

## MÉDIO-ESTOICISMO

Com este termo se designa a fase do Pórtico intermediária entre a *antiga* (de Zenão, Cleanto, Crísipo) e a *nova*, que floresceu em Roma, na era imperial, dita neo-estoicismo (cf. verbete). Os maiores representantes da filosofia do médio-estoicismo são Panécio e Possidônio. Para a indicação de outros expoentes, cf. a parte II do verbete Médio-estóicos. Recordamos que o termo foi proposto por Schmekel (cf. III, 367, nota 3). Para a exposição das doutrinas do médio-estocismo, cf. III, 365ss.

## MÉDIO-PITAGORISMO

Introduzimos originalmente esse termo para designar a *fase e a tendência do pitagorismo que se desenvolve sobretudo na era helenística, com extensões*

*também na era imperial, tal como se expressa principalmente nos numerosos pseudepígrafos e em algumas relações extraídas de anônimos.* A característica mais evidente desse pitagorismo intermédio consiste em que os seus expoentes não se apresentam com o seu rosto e com o seu nome, mas se ocultam sob máscaras de antigos pitagóricos, demonstrando assim escassa consciência da própria identidade. Teoreticamente, os médio-pitagóricos são ecléticos, substancialmente vítimas do materialismo da época, permanecendo, em todo caso (pelo menos na maioria dos casos), aquém da recuperação do conceito de imaterial, típico dos neopitagóricos (cf. verbete). Sobre os vários problemas relativos ao médio-pitagorismo cf. IV, 321ss.; para o catálogo dos expoentes e para as indicações bibliográficas, cf. a Parte II no verbete Médio-pitagóricos.

### MÉDIO-PLATONISMO

Assim é denominada, pela quase unanimidade dos estudiosos modernos, *a forma de platonismo que nasce logo depois da morte de Antíoco de Ascalona e se desenvolve até os inícios do século III d.C.* Resumimos as suas características em IV, 276ss. e as doutrinas em IV, 289ss. Para os expoentes e as tendências, cf. IV, 279ss. e a Parte II no verbete Médio-platônicos, com as relativas remissões, onde damos indicações bibliográficas essenciais. Sobre a importância histórico-teorética do médio-platonismo e sobre os seus limites cf. IV, 287s. Recordamos, enfim, *a*) que as doutrinas herméticas, assim como as dos *Oráculos Caldaicos*, apóiam-se sobre fundamentos teoréticos extraídos prevalentemente do médio-platonismo (cf. IV, 380; 390ss.); *b*) que a primeira especulação cristã também se remete àquela forma de platonismo; *c*) que na sua última fase, o neoplatonismo (sobretudo nalguns dos seus expoentes da escola de Alexandria e nalguns eruditos do Ocidente latino) mostra claras inflexões e reduções da estrutura metafísica (que se tornou sempre mais complexa sobretudo depois de Plotino) em sentido médio-platônico (IV, 597s.).

### MEGARISMO

É a forma de pensamento que teve origem com a escola socrática de Euclides, fundada em Megara (de onde o nome) e que se desenvolveu também na era helenística, sobretudo em sentido lógico-dialético. O fundamento do megarismo está na *tentativa de síntese entre a concepção do Ser-Uno eleático e a idéia socrática do Bem* (I, 357ss.; 359s.; 360ss.). Contudo, tal síntese comportou a predominância do espírito eleático sobre o socrático, a ponto de se poder falar do megarismo como *uma forma de neo-eleatismo*. Também a lógica e a dialética do megarismo, na sua técnica e nos seus fins, são de características muito mais eleáticas do que socráticas (cf. III, 56ss.). Para o catálogo dos expoentes do megarismo e as relativas indicações bibliográficas essenciais, cf. Parte II, verbete Megáricos. A respeito da influência do megarismo sobre a lógica estóica, cf. III, 276.

## MEMÓRIA (μνημη)

1) O conceito de memória foi elaborado sobretudo por Aristóteles no breve tratado *Sobre a memória e a reminiscência* (o qual, porém, aprofunda algumas observações feitas anteriormente por Platão; cf. *Filebo*, 34a ss.). — a) *A memória é conservação ou retenção de representações passadas.* — b) *Dela se distingue a reminiscência (anamnese), que consiste em reevocar representações que já estiveram presentes em nós, mediante um processo que nos remete, mediante uma sucessão de passagens (por associação de semelhança ou de contraste ou de proximidade), de uma representação presente à representação anterior não conservada (De mem. et rem., 2, 451 b 10ss.).* — c) *A memória pertence à faculdade sensitiva e é própria também dos animais (ibid., 1, 450 a 15s.); a reminiscência, ao contrário, é prerrogativa do homem, sendo um processo psíquico que implica uma espécie de mediação e inferência (ibid., 2, 453 a 6ss.).* — d) Para Aristóteles, a memória, enquanto comum aos homens e aos animais, tem bases físicas, como fica claro na seguinte passagem: “Poderíamos perguntar como é que, estando presente a afecção da alma e ausente o objeto, nos recordamos do que não está presente. É claro que a afecção produzida pela sensação na alma e na parte do corpo que é sede da sensação [= o coração] deve ser concebida como uma espécie de desenho: o estado de permanência de tal desenho nós chamamos de memória. Com efeito, o movimento que se produz no sujeito imprime uma espécie de figura do objeto percebido, semelhantemente ao modo como se faz uma chancela com o anel. Portanto, àqueles que, por causa da paixão ou da idade, estão sob forte comoção, a memória não se produz, como se o movimento e a chancela se imprimissem na água corrente. Noutros, não se produz a figura, ou porque desgastados pela idade, como os velhos edifícios, ou pela dureza do órgão receptor da impressão. Conseqüentemente, tanto os muito jovens como os muito velhos não têm memória: ambos encontram-se em condições de fluxo, uns por estarem em crescimento, outros em decadência. Do mesmo modo, tanto os muito vivos como os muito lentos também não têm boa memória, pois uns são mais úmidos do que o normal, outros muito secos: nos primeiros a imagem não permanece na alma, nos outros não se imprime” (ibid., 1, 450 a 25ss.). 2) Na era helenística, a memória é interpretada em chave ainda mais acentuadamente física; os estóicos chegam a afirmar que as recordações são “corpos” (cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 848). — Um aproveitamento do conceito de memória reelaborado sobre novas bases é encontrado, no âmbito do ceticismo empírico, na doutrina do sinal rememorativo (cf. verbete Sinal), derivada da medicina empírica (IV, 167s.). 3) A memória é interpretada por Plotino em chave claramente espiritualista: não é o corpo que recorda, nem o corpo junto com a alma, mas a alma, pelas razões que explicamos em IV, 506s.

MENTE, cf. Nous.

MENTIROSO, Argumento do

É a famosa argumentação dialético-erística de Eubúlides. Cf. exposição e exegese em III, 57s.

META-EMPÍRICO

Termo de cunho moderno, que designa *o que está além do horizonte da experiência*. É sinônimo de supra-sensível e de transcendente. Inferência meta-empírica é a passagem lógica que leva a transcender a experiência e é o ponto focal da metafísica (Cf. Inferência).

METÁBASE (μεταβασις)

Significa, propriamente, *o ato de passar a outro*. Tornou-se célebre a expressão μεταβασις εις αλλο γενοσ (*metábasis eis allo ghenos*) usada por Aristóteles em *De caelo*, A 1, 268 b 1, que passou depois à retórica subsequente, indicando a passagem de um argumento ao outro e, portanto, também a passagem de um plano de raciocínio a outro.

METAFÍSICA (τα μετα τα φυσικα)

O termo, como sabemos, é de origem incerta. Até recentemente considerava-se como certo que o termo tivesse nascido com a edição de Andrônico de Rodes (cf. II, 335s.), o qual, *depois* dos livros de física, publicou, em quatorze livros, a obra que é chamada, justamente, *ta metá ta physiká*, que significaria, literalmente, *as coisas que vêm depois das físicas*. De algum tempo para cá a tese foi posta em crise, tendo-se acertado, como consequência dos estudos dos antigos catálogos, pelo menos a *possibilidade de que o termo seja muito mais antigo*. A obscuridade da origem do termo comporta, obviamente, obscuridade sobre o significado pretendido por quem o cunhou. Os antigos comentadores peripatéticos e neoplatônicos propõem duas diferentes interpretações. 1) Meta-física significa a ciência que vem depois (*metá*) da física; 2) meta-física é a ciência que se ocupa com as realidades que estão além (*metá*) das físicas, as realidades supra-físicas. Com efeito, *as duas interpretações*, do ponto de vista aristotélico, não se excluem, mas se *implicam mutuamente*, dado que o conhecimento das coisas que são ontologicamente ulteriores com relação às físicas, para o homem, é também cronologicamente posterior, pois conhecemos, por nossa natureza, *primeiro* as coisas físicas e só *depois* as não-físicas, embora estas últimas sejam *por si* hierarquicamente anteriores com relação às físicas. Para um aprofundamento desses temas, cf. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. I, pp. 3ss. — Dado que o termo não é de cunho aristotélico e tornou-se insubstituível na cultura ocidental, é lícito chamar de metafísica não só a doutrina contida nos quatorze livros da época

aristotélica que leva esse nome, mas, em geral, a problemática de todos os pensadores que indagaram sobre os objetos discutidos na citada obra de Aristóteles, a saber, *a problemática dos princípios, das causas primeiras, do ser, da substância, de Deus o do Divino* — Esclarecido isso, deve-se especificar ulteriormente que, *entendida em sentido pleno*, a metafísica é a tentativa de alcançar o transcendente, o meta-sensível; *entendida em sentido mais genérico*, pode-se chamar de metafísica qualquer tipo de pesquisa que pretenda encontrar as causas e os princípios *últimos* da realidade, qualquer que seja a natureza deles. Noutros termos, *pode-se chamar de metafísica toda tentativa de medir-se racionalmente com o todo*. Poderá, portanto, haver *metafísicas transcendentalistas* (como as de Platão e de Aristóteles e as delas derivadas) e *metafísicas naturalistas* (como as dos pré-socráticos, que ainda não tinham descoberto a transcendência), ou *corporeístas e imanentistas* (como as do epicurismo e do estoicismo que negam a transcendência). — Para ser rigorosos, deveríamos reservar o termo metafísica para as primeiras, chamando de ontologia as segundas. Mas, nesse caso, as dificuldades tiradas de um lado, aparecem de outro, pois ontologias são também as de Platão, de Aristóteles e dos seus seguidores (cf. Ontologia e Antimetáfísica). — A definição de metafísica como *tentativa de medir-se racionalmente com o problema do todo* permanece, a nosso ver, a mais adequada, como mostramos em I, Segundo Apêndice, *passim*. Recordamos, enfim, que a metafísica, entendida do modo acima definido, é o específico da filosofia (aquilo em que e pelo que ela se distingue das outras formas de saber), e permanece, em todo caso, a cifra mais característica da filosofia dos gregos.

METAXU, cf. Intermédio, Intermediário.

### METEMPSICOSE (μετεμψυχωσις)

a) O termo indica a crença na *transmigração da alma através de diferentes corpos* (mesmo não-humanos). A crença, difundida na Grécia pelos órficos (cf. I, Primeiro Apêndice, *passim*), pelos pitagóricos (I, 87s.) e por Empédocles (I, 139s.), é estreitamente conexa com a problemática filosófica por Platão (II, 195ss.) e, posteriormente, mantida na tradição médio-platônica (cf., por exemplo, Albino, *Didascálico*, XXV, 6), neopitagórica (IV, 354; 369) e neoplatônica (IV, 511s.), até o final da antigüidade (IV, 565, nota 23; 573; 591). — b) Deve-se, contudo, observar que o termo só aparece na antigüidade tardia e que não é filologicamente exato, significando, literalmente, *mudança da alma e não mudança do corpo*. O termo exato seria *metensomatose* (cf. verbete) ou também *palingênese*. — c) Em Platão, a crença na metempsicose é conexa, não só com a problemática escatológica, também com a metafísica das *Idéias* e com a temática gnosiológica da *anamnese* (cf. verbete).

### METENSOMATOSE (μετενσωματωσις)

Termo que indica a mesma doutrina da *metempsicose* (cf., por exemplo, Plotino, *Enéadas*, I, 1, 12; II, 9, 6; IV, 3, 9). Metensomatose seria o termo mais exato para exprimir o conceito de transmigração da alma de corpo em corpo; mas, na prática, prevaleceu o outro, ainda que inexato, pelas razões que indicamos acima.

### METEXIS (μεθεξις)

Significa *participação*. Na linguagem da metafísica platônica, exprime a relação (ou melhor, um dos possíveis modos de interpretar a relação) entre as Idéias e o mundo físico. O sensível *participa* da Idéia inteligível na medida em que a realiza sensivelmente (II, 180ss.). — Numênio estendeu o conceito de participação também à esfera das realidades inteligíveis, como indicamos em IV, 365, nota 18. — Em Proclo o conceito de metéxis desempenha um importante papel na dialética que liga entre si as hipóstases, exprimindo, precisamente, o tipo de relação ligando a hipóstase inferior à superior (IV, 590).

### METÓDICOS (μεθοδικοί ιατροί)

São assim chamados os médicos seguidores da tendência inaugurada por Temíson de Laodicéia (segunda metade do século I a.C.), cujas características fundamentais apresentamos em IV, 164s.

### MÉTODO (μεθοδος)

O termo, como sugere a própria etimologia (*metá-odos*), indica o *caminho a ser percorrido pela pesquisa*, vale dizer, o *procedimento a seguir para pôr e solucionar os problemas*. A tarefa de elaborar o método cabe à lógica. (*Organon*, em substância, exprime o mesmo conceito). Sobre o método da filosofia antiga, cf. I, Segundo Apêndice, 387s. — Dois destaques são de particular importância: a) o primeiro, feito por Aristóteles, é que se deve primeiro aprender o método e depois a ciência (*Metafísica*, α 3, 995 a 12ss.). — b) O segundo, também de Aristóteles (*ibid.*), é que o método deve corresponder ao objeto da ciência, o que significa que o mesmo método (por exemplo a exatidão matemática) não serve para todas as pesquisas (o que tem sido largamente esquecido por muitos filósofos modernos). — c) Enfim, deve-se também observar que o pensamento dos vários filósofos avança a partir dos seus métodos, enquanto a filosofia possui uma *inventividade* (no sentido originário do termo) que não se deixa reduzir inteiramente a esquemas metódicos (cf., por exemplo, o que dissemos em III, *passim*).

### METRIOPATIA

Significa *moderação das paixões segundo a justa medida*. A doutrina que põe na moderação das paixões a tarefa da vida ética nasceu em polêmica

com a doutrina estoica da *apatia* (cf. verbete), que pretendia extirpar as paixões. Foi sustentada pelos acadêmicos (a começar por Crântor, cf. III, 104s.), pelos peripatéticos (a metriopatia não é, no fundo, diferente da *mesótes* aristotélica; cf. *Grande Ética*, atribuída ao Estagirita, 1186 a 33), pelos médio-platônicos (por exemplo, Plutarco, *Cons. a Apoll.*, 102 d [cf. IV, 316s.], e até mesmo por alguns céticos (IV, 175s.).

### MICROCOSMO (μικρος κοσμος)

A expressão microcosmo, para indicar *o homem como o mundo em miniatura* ou, pelo menos, o conceito a ela relativo, está presente em todo o arco da filosofia antiga, dos naturalistas aos neoplatônicos. Demócrito, por exemplo, afirma claramente que “o homem é um pequeno mundo (*mikrós kósmos*)” (Diels-Kranz, 68 B 34). — Em Platão e no Pórtico, dado que o cosmo é concebido como um grande ser vivo (cf. Organicismo), o conceito está pelo menos implícito (cf. também o que diz Aristóteles na *Física*, Θ 2, 252 b 26s.). — Encontramos a mais bela definição no Anônimo pitagórico de Fócio (cf. IV, 332s.), o qual afirma: “Diz-se que o homem é um mundo em miniatura (*mikros kosmos*), não por ser é composto dos quatro elementos (pois isso vale também para os seres vivos mais simples), *mas porque possui todas as potências do cosmo*. De fato, no cosmo existem Deuses e existem também os quatro elementos, existem animais desprovidos de razão e plantas, e o homem possui todas essas potências” (Fócio, *Biblioth.*, cód. 249, 440 a 33ss. = Thesleff, p. 240, 7ss.). — Sobre a expressão em Plotino, cf. a passagem das *Enéadas*, IV, 3, 10, apresentada no verbe *logoi spermatikoi*. — Deve-se, contudo, notar que no neoplatonismo, em virtude do princípio do *tudo em tudo*, tudo recapitula tudo; mas isso vale especialmente para a alma, que espelha em si todo o mundo do incorpóreo e cria o mundo corpóreo (cf. IV, 473-484). — Conceito análogo de homem como “pequeno céu” (*brachys ouranós*) encontramos em Filo, *Opif.*, 82: “Pretendendo harmonizar o início e o fim dos seres gerados, como se estivessem em relação de parentesco e de grande amizade, Deus fez o céu como princípio e o homem como fim; o primeiro, o mais perfeito dos seres imortais no mundo sensível; o segundo, o melhor dos seres gerados e mortais, como se fosse, na verdade, um *pequeno céu* contendo em si muitas naturezas semelhantes às estrelas, por meio das artes, das ciências e dos gloriosos conhecimentos exigidos para todas as virtudes”.

### MIMESE (μιμησις)

O termo tem três significados fundamentais: 1) um ligado à problemática ontológica, 2) outro relativo à poética, 3) o terceiro, ligado à problemática moral. 1) O significado ontológico é conexo à doutrina das relações entre as Idéias e as coisas sensíveis, segundo a qual as Idéias seriam como os *modelos* ou os *paradigmas* (cf. Paradigma) e as coisas *cópias* que os reproduzem.

Sobre o sentido dessa doutrina, cf. II, 80ss. 2) Referida à arte, a mimese exprime a essência da mesma, tanto para Platão como para Aristóteles, mas de modo oposto. — a) Para Platão, a mimese poética empobrece, porque copia as coisas que, por sua vez, são cópias das Idéias (cf. textos e exegese em II, 171ss.). — b) Para Aristóteles, ao contrário, a mimese poética é uma espécie de criação ou, melhor, de recriação do real segundo as leis da possibilidade e da verossimilhança e, portanto, constitui um enriquecimento pelas razões que explicamos em II, 485ss. 3) Em ética, a mimese, sobretudo em Platão e no platonismo, coincide com *o seguimento de Deus* e a *assimilação do Divino*; cf. verbete Assimilação.

### MÍNIMO, Teoria do (το ελαχιστον)

É a teoria introduzida por Epicuro para conciliar, em certo sentido, a afirmação da *corporeidade dos átomos* com a afirmação da sua *indivisibilidade*. O átomo é corpo *ontologicamente indivisível*, mas *idealmente distinguível*, justamente enquanto corpo, *em partes*. Ora, *o limite inferior da divisibilidade ideal do átomo é o mínimo*, o qual, como tal, é também unidade de medida (cf. III, 176ss. e as indicações bibliográficas dadas aí, na nota 24).

### MISOLOGIA (μισολογια)

É a desconfiança nos raciocínios que resulta, segundo Platão, a quem pretende demais deles, ou a quem deles abusa: cf. a esplêndida página do *Fédon*, 89d-90d.

### MISTÉRIOS (μυστηρια, *mysteria*)

O termo pode derivar de μυω, que significa “fecho”, ou de μυεω, que significa “introduzo aos mistérios”. Os mistérios eram, *tanto ritos de iniciação, como as verdades ocultas manifestadas apenas aos iniciados*. Entre os “mistérios” interessam à filosofia sobretudo os órficos, pelas razões apresentadas em I, 87ss. e no Primeiro Apêndice, *passim*.

### MÍSTICA — MISTICISMO

O termo deriva de *mystikós*, que significa o que está em conexão com os mistérios. Só na antigüidade tardia, porém, aparece a expressão *mystiké parádosis*, para indicar a *doutrina mística*, que *mostra ao homem como destacar-se do sensível e alcançar o Absoluto*, até assimilar-se e unificar-se com Ele. (Cf. Assimilação a Deus, Deificação, Êxtase, Unificação). No âmbito do pensamento grego, existem substancialmente duas formas diferentes de misticismo, por sua vez diferentemente enfocadas. 1) Existe um misticismo que podemos chamar de *racionalístico*, que põe na razão a força que une ao Absoluto e que considera a filosofia como os verdadeiros mistérios. Esse “misticismo” se estrutura a partir de Pitágoras e de Parmênides, e alcança a



sua perfeita formulação em Platão, que faz da dialética a via da con-versão e põe no exercício da razão a assimilação ao divino. 2) Existe também um misticismo que podemos chamar de *irracionalista*, fundado sobre as artes teúrgicas e, portanto, sobre certas forças irracionais, e que as considera como as únicas capazes de levar o homem à união com o Divino ou, pelo menos, como as mais eficazes para isso. Esse é o misticismo próprio não só do hermetismo (cf. IV, 377ss.) e dos *Oráculos Caldaicos* (cf. IV, 395ss.), mas de todo o neoplatonismo tardio, com várias feições nas diferentes escolas, e com pontos extremos na escola de Pérgamo (IV, 569ss.). 3) Uma terceira forma de misticismo pode-se considerar a de Filo de Alexandria, que, porém, sai dos quadros próprios da grecidade, inspirando-se na doutrina do profetismo bíblico e nas categorias que ele supõe (IV, 264ss.). Filo, ademais, antecipa a individuação das etapas essenciais da ascensão mística que, depois de Agostinho, tornar-se-ão famosas.

### MISTO (μικτος)

No *Filebo* de Platão, exprime o que resulta da ação do princípio limitante (péras) sobre o ilimite (ápeiron). Assim entendido, o conceito de misto pode aplicar-se: a) ao mundo das Idéias, as quais, na doutrina do último Platão, derivam do Uno (*limite*) e da Díade (*ilimite*); b) às coisas sensíveis, que também são um misto do elemento material sensível (*ilimite*) e inteligível (*limite*). Deve-se notar que essa noção de “misto” antecipa o conceito aristotélico de *sinolo* de matéria e forma. Explicamos as implicações dessa problemática em II, 118ss. — Posteriormente, Proclo retomou o conceito e considerou que toda a realidade (exceto o Uno, que é absolutamente simples) deve ser considerada como “misto” de limite e ilimite, pelas razões apresentadas em IV, 588ss.

### MITO (μυθος)

Mito é uma narração da caráter fantástico-poético, que normalmente tem por objeto as coisas (ou algumas das coisas) investigadas pela filosofia. Também o espírito do mito é análogo ao da filosofia, enquanto é desinteressado, contemplativo, e enquanto nasce da admiração, que é a raiz da filosofia. A diferença entre mito e filosofia consiste no fato de que esta, em vez de representações fantástico-poéticas, vale-se do logos e da pura razão. O próprio Aristóteles reconhece a carga filosófica do mito nas páginas iniciais da sua *Metafísica*, afirmando textualmente: “Também o que ama os mitos é, de certo modo, filósofo” (A 2, 982 b 18). Dito isto, é preciso distinguir diversos valores e usos do mito, segundo os momentos históricos, as finalidades e os contextos nos quais foi utilizado na grecidade. 1) Existe, antes de tudo, o mito pré-filosófico, que encontra a sua forma mais elevada, além dos poemas homéricos, nas teogonias. O mito pré-filosófico grego é o verdadeiro

antecedente da filosofia (cf. I, 41ss.). 2) Com o nascimento da filosofia, o mito é contestado como tal, ou seja, como representação fantástico-poética, e tende-se a uma representação do real apoiada sobre o logos. Mas o mito não só nunca desaparece inteiramente, dado que responde a uma dimensão não eliminável do espírito humano, mas, de vários modos, é utilizado pela própria filosofia, em primeiro lugar pelos sofistas, que fazem dele um uso retórico-epidíctico, na verdade ambíguo, como observa Platão de modo paradigmático (referindo, muito provavelmente, pensamentos socráticos) no *Protágoras*, 320c ss. Os sofistas valem-se dos mitos, como os poetas em geral (cf. ainda *Protágoras*, 339a ss.), com a finalidade de gerar nos ouvintes as convicções que não são capazes de produzir apenas com o logos, e também para fazer exibição de erudição. Segundo o juízo platônico, o uso do mito pelos sofistas deve-se à incoerência metodológica e à fragilidade dialética. 3) O próprio Platão, depois de ter contestado a liceidade do uso do mito em sentido retórico-epidíctico próprio dos sofistas, redescobre a importância do mito a partir do *Górgias*, ou seja, a partir do momento em que volta a ter contato com as doutrinas órficas e se reapropria das suas mensagens fundamentais. O mito é recuperado por Platão como expressão intuitiva de uma forma de fé que capta imediatamente o que o logos não capta mediadamente. Trata-se de um mito rigorosamente “desmitizado”, e não contraposto ao logos, mas usado como reforço ao próprio logos, como mostramos em II, 40ss. (cf., aí, as importantíssimas passagens do *Górgias* e do *Fédon*). Fora dessa ótica, os grandes mitos do *Fedro* e da *República*, do *Político* e a própria “narrativa mítica” sobre a qual está fundada todo o *Timeu* perdem seu significado. 4) Levando às extremas consequências a reavaliação platônica, o mito é considerado pelos neoplatônicos uma espécie de revelação de uma verdade transcendente, capaz de produzir uma força mística que leva ao Absoluto, como se pode ver de modo significativo em Proclo. Diferentemente de Platão, o mito não é mais “desmitizado” e espoliado da sua carga fantástica, mas em certo sentido absolutizado (IV, 579; cf. Alegoria).

## MNEMOTÉCNICA

É a arte de memorizar, através de expedientes específicos, o maior número possível de conhecimentos. Foi ensinada por Hípias, que a chamava de to *μνημονικόν* e a dirigia à consecução de um saber enciclopédico (I, 229; cf. Polimatia).

## MOBILISMO

O termo designa a doutrina do “tudo flui” de Heráclito, levada às extremas consequências sobretudo por alguns seguidores. Cf., por exemplo, as afirmações de Crátilo (I, 65). Cf. também a retomada dessa doutrina por

Enesídemo (IV, 151ss.). Já Platão denomina os heraclitianos do tipo de Crátilo, com o termo οἱ περὸντες (*Teeteto*, 181 a), vale dizer, *os filósofos do perpétuo fluir*, ou seja, *os mobilistas*. (Ver como os descreve nas passagens do diálogo acima citado, apresentadas em IV, 152s.).

## MODALIDADE, MODAL

Na lógica de Aristóteles, *a modalidade especifica a relação predicativa, indicando a maneira pela qual o predicado inere (ou não inere) ao sujeito*. A modalidade é uma especificação do nexó predicativo. Aristóteles reconhece três modos de inerência: a *simples inerência*, a *necessidade* e a *possibilidade* (II, 457). Eis um texto a respeito: “Toda proposição diz respeito ou à simples inerência ou à inerência necessária ou à possibilidade de inerência” (*Primeiros Analíticos*, A 2, 25 a 1s.; cf. também A 8, 29 b 29ss.). Têm particular importância os modos da necessidade e da possibilidade. Eis como os caracteriza M. Mignucci: “O Estagirita dá uma caracterização intuitiva da necessidade, em função do conceito de tempo: necessário é o que é sempre, seja no sentido de uma duração ininterrupta no tempo, seja no sentido da atemporalidade. Nesse sentido, *necessário* se diz antes de tudo de um indivíduo, enquanto existe sempre, ou enquanto é de natureza não submetida ao tempo. Por extensão, uma proposição se dirá necessária quando o conteúdo seja tal que a conexão entre sujeito e predicado põe-se sempre de uma parte da alternativa apofática. Noutros termos, se a proposição ‘todos os homens são mortais’ é necessária, jamais será verdade a proposição ‘algum homem não é mortal’ ou a proposição ‘nenhum homem é mortal’” (*Aristotele, Gli Analitici primi*, Loffredo, Nápoles 1969, p. 63). O possível é, para Aristóteles, *o que não é nem necessário nem impossível*. Portanto, a proposição possível se opõe seja à necessária, seja à impossível. O tratamento das proposições modais e dos relativos silogismos foi chamado de *lógica modal*. — Deve-se observar que o silogismo modal não difere do categórico *na sua estrutura* — dado que permanece sempre a necessidade da seqüência que o determina como silogismo —, mas somente pela natureza das suas premissas.

MODELO, cf. Paradigma.

MODO, cf. Tropo.

MÔNADA, cf. Uno.

MONARQUIA, cf. Governo, formas de.

## MONISMO

Termo moderno usado para indicar a concepção filosófica que não só

deduz toda a realidade de um único princípio, mas *considera o ser da realidade idêntico àquele princípio*. Na antigüidade, as concepções monistas foram numerosas e de várias espécies. 1) Em primeiro lugar, uma forma de monismo absoluto e verdadeiramente extremo é constituído ontologia eleática, segundo a qual *só existe um único ser*, que, a rigor, não é nem mesmo princípio, porque não existe um principiado (cf. I, 107ss.). 2) Monista é a física dos jônicos (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito) (I, 47ss.), bem como a retomada eclética da mesma (por exemplo, por Diógenes de Apolônia), enquanto *deduz todas as coisas de um único princípio e interpreta as coisas como modificações do princípio* (I, 166ss.). 3) Uma forma de monismo com acentuação panteísta é o estóico, pelas razões que explicamos em III, 297ss. *O estoicismo é talvez a mais orgânica e mais completa forma de monismo da antigüidade*. 4) Uma forma de monismo matematizante é constituída pela fase mais avançada do neopitagorismo, na medida em que *deduz tudo da Mônada, inclusive a Díade*, antes considerada princípio oposto e irredutível à mônada (IV, 349ss.). 5) Alguns consideram o neoplatonismo também como uma forma de monismo. Na realidade, a transcendência, que desempenha um papel essencial em diferentes níveis no neoplatonismo (IV, 442ss.; 559ss.; 581ss.), assim como a complexidade da processão hipostática, não suportam uma redução monística, pelo menos no sentido em que definimos o monismo (cf. Processão e Hipóstase). — Deve-se ainda observar que o monismo pode ser de dois diferentes gêneros: 1) materialista-corporeísta, como o do Pórtico; 2) ou espiritualista, como o neopitagórico. 3) O monismo pré-socrático, propriamente falando, não pode ser classificado nitidamente com essas categorias, pelas razões que explicamos em I, 53s.; III, 145s. Concepções opostas ao monismo são o dualismo e o pluralismo (cf. verbetes).

## MONOTEÍSMO

É a doutrina teológica que sustenta que Deus é *uno e único*. Esta doutrina era desconhecida pela antigüidade pagã, porque funda-se sobre uma série de categorias alheias ao pensamento grego (o infinito positivo, a criação, a graça). Deve-se observar o seguinte: *a)* o conceito grego de Deus (*theós*) situa-se no interior do conceito mais amplo de Divino (*theion*) e às vezes até se funde com ele. — *b)* O Divino é, por sua natureza, *estruturalmente múltiplo*. — *c)* Conseqüentemente, o grego só pode pensar o Divino como múltiplo, e o problema de saber *se Deus é um ou muitos* não tem um sentido preciso no contexto indicado. Ver as observações que fazemos em I, 100ss.; II, 369ss. O conceito de Deus uno e isolado nasce do mundo bíblico (IV, 238ss.).

## MONOTONIA

Termo que pode ser usado para indicar a temática da especulação de Marco Aurélio, *segundo a qual todas as coisas são e se repetem sempre*

*iguais por toda a eternidade.* Tal concepção é estreitamente conexa com a da *vaidade* das coisas. Ver os textos que apresentamos em IV, 112ss. (cf. também o verbete *Vaidade*).

## MORAL

O termo, derivado do latim *moralis* (de *mos* = costume), é usado para indicar três conceitos bem distintos: *a) os costumes relativos ao agir prático; b) o complexo das convicções e das normas relativas aos costumes; c) a reflexão filosófica sobre as mesmas.* Todavia, seria melhor operar a distinção feita em I, 179ss.

## MORTE (θάνατος)

Em geral deve-se observar que a morte como cessação da vida e do ser constitui um dos problemas cruciais para toda filosofia e, particularmente, para a grega. Não se trata, evidentemente, da morte como *dado de fato* e como *evento* fenomenicamente constatável, mas da sua explicação racional e do seu significado. Ora, os pensadores gregos forneceram vários tipos de respostas em diferentes níveis a esse problema. 1) No nível metafísico-ontológico, em geral a morte foi explicada e racionalizada até o limite da sua diluição, como paradigmaticamente se verifica no contexto da filosofia eleática e, de modo mais acentuado, em Parmênides, que não só nega, no nível teórico, o nascer e o perecer (I, 111), mas até mesmo atribui ao cadáver uma forma de sensibilidade, de conhecimento e, portanto, de vida (I, 115). *A radical e absoluta negação do não-ser comporta a negação da morte como evento capaz de tocar o ser, ou, como se verifica nos pluralistas, comporta a sua redução a mera dissociação de elementos que são e que, separando-se um do outro, permanecem sempre no ser.* A morte é entendida como um *permanecer no ser* e, portanto, como evento que se mostra *catastrófico, mas que, na realidade, não o é, porque é uma mudança que acontece e que permanece no âmbito do ser* (I, 115; 134s.; 143ss.). — Análoga é a posição dos epicuristas, na medida em que repropõem o atomismo (III, 191ss.). — Não há maiores possibilidades de explicar ontologicamente a morte no contexto do panteísmo estóico, no qual a idéia “do eterno retorno” e do cíclico reformar-se de todas as coisas tal como eram, comporta de algum modo a *idéia da permanência de todas as coisas no ser, ora contraídas nas possibilidades do Logos, ora desdobradas no cosmo* (III, 323ss.; 325ss.). — Também no contexto da ontologia aristotélica, a morte é entendida, por assim dizer, como contraponto da vida e, portanto, circunscrita no álveo do ser, como emerge sobretudo do tratado *Sobre a geração e a corrupção*, no qual a eternidade da geração é entendida como contínua vitória sobre a corrupção. De fato, na eternidade da geração cada coisa retorna ao ponto de partida, sempre do mesmo modo, se não *numericamente idêntica* (isto é, idêntica como indivíduo), pelo menos *idêntica pela espécie*. 2) No nível

religioso, ou metafísico-religioso, a morte foi entendida pelos pensadores influenciados pelo orfismo, sobretudo por Platão e pela tradição platônica, como “*separação da alma do corpo*”, onde “separação” significa “libertação”. A alma, pela sua natureza heterogênea ao corpo, liberta-se com a morte de algo que a prende e diminui e, conseqüentemente, assume características de “início de nova e mais verdadeira vida” (II, 181ss.; IV, 510ss.). A idéia da imortalidade da alma (cf. verbete), que tem na Grécia um valor muito diferente do que terá no pensamento cristão posterior, comporta a impossibilidade de compreender, com as categorias filosóficas, a idéia cristã da “ressurreição do corpo”, contra a qual Plotino polemiza expressamente (cf. o texto muito significativo que apresentamos em IV, 511), e a convicção (a qual, pelo menos do ponto de vista religioso, que estamos ilustrando, contrasta com o ponto de vista precedentemente ilustrado) de que a morte seja, no final das contas, mais positiva do que o seu contrário. Ademais, na mensagem órfico-pitagórico-platônica, *a punição pelo crime é, justamente, posta na reencarnação, isto é, no fato de tomar vida num corpo, e não no fato de morrer, que, como dissemos, é uma libertação do corpo*. Essa visão da morte é, por muitos aspectos, antitética à da mensagem bíblico-cristã. 3) No nível antropológico, sobretudo nas ressonâncias que podemos chamar, com linguagem moderna, de *existenciais*, a problemática da morte é escassamente aprofundada pelos filósofos gregos, seja por causa dos pressupostos ligados ao primeiro ponto, seja por causa dos ligados ao segundo, ou ainda por uns e outros juntos. A mais típica posição a esse respeito é, sem dúvida, a epicurista, ao sustentar que a morte *não é nada para nós*, pelos motivos que apresentamos em III, 218ss. e 254ss. Trata-se, mais uma vez, de uma negação, cujo significado indicamos em III, 255s. 4) Os filósofos gregos praticamente não tematizaram o significado moral da morte, em conseqüência da negação da dimensão trágica e da diluição do significado ontológico e antropológico-existencial da morte. A definição do significado ético da morte supõe a concepção da morte como *conseqüência de um pecado e como punição*, tal como ocorre na mensagem bíblica, a qual, contudo, exprime uma concepção teológica e antropológica sob muitos aspectos antitética à da especulação grega.

### MOTOR IMÓVEL (το κινουν ακινητον)

Esta expressão caracteriza a natureza do Deus aristotélico. Sobre a complexa problemática conexa a essa concepção e as suas implicações, cf. o que dissemos em II, 364ss.

### MOVIMENTO (κίνησις)

O movimento assume dois significados fundamentais: 1) no nível físico e 2) no nível metafísico. 1) Na linguagem aristotélica, o movimento físico tem três significados. — a) Em geral significa *toda forma de mudança e de devir*; b) *todas as formas de mudança, exceto a geração e a corrupção*; c) *a mudança*

*segundo o lugar*, ou seja, o movimento espacial. Quando Aristóteles quer ser preciso, para designar o primeiro significado omnicompreensivo, usa o termo *metabolé*, mudança (cf. verbete). — Sobre as aporias do movimento suscitadas por Zenão e sobre o seu significado, cf. I, 118ss. — Sobre a superação aristotélica do fundamento dessas aporias, cf. II, 375ss. 2) Foi Platão que inseriu a problemática do movimento no contexto da problemática metafísica, ao pôr a *kínesis* como um dos cinco gêneros supremos do real. Esta é uma forma de *movimento ideal ou inteligível*, cujo significado explicamos em II, 113s. — Também Plotino retoma e reafirma essa concepção (IV, 471). Ver, ademais, a doutrina plotiniana do primeiro movido (inteligível), da qual falamos em IV, 459ss. — Ver, enfim, a curiosa posição de Plutarco, da qual falamos em IV, 305, nota 46.

## MUDANÇA (μεταβολη)

O termo, em Aristóteles, designa toda forma possível de devir. Do ponto de vista ontológico, o movimento é interpretado como *passagem da potência ao ato*, ou, como diz Aristóteles, “a entelêquia do que é em potência enquanto é em potência”, fórmula que significa exatamente o seguinte: o movimento é a atuação da potencialidade. Dado que a passagem da potência ao ato se dá segundo diversas categorias, são diversos os tipos de mudança. Eis uma tábua que os ilustra:

As mudanças distinguem-se em:

- 1) *geração e corrupção* (segundo a categoria da substância)
- 2) *alteração* (segundo a categoria da qualidade)
- 3) *aumento e diminuição* (segundo a categoria da quantidade)
- 4) *translação* (segundo a categoria do onde).

As categorias do *agir*, do *padecer* e do *quando* não permitem movimento, porque já são movimento. Deve-se notar que Aristóteles chama movimento, em sentido estrito, só o n. 4; ou, em sentido genérico, também os n. 2 e 3. Às vezes usa movimento como sinônimo de mudança. A explicação e justificação ontológica da mudança se impunham como consequência das drásticas posições dos eleatas, que negavam a sua possibilidade, por causa da sua aparente contraditoriedade. A justificação teórica do movimento decorre da doutrina das quatro causas e do Motor Imóvel. Sobre a complexa problemática ontológica relativa à questão da mudança e sobre as suas várias implicações cf. II, 375ss. e o verbe *Movimento*. O neocético Enesídemo e os seus seguidores simplificam notavelmente o pensamento aristotélico, reduzindo as várias formas de mudança distinguidas pelo Estagirita a apenas duas: a *alteração* e a *translação* (IV, 153).

## MULTIPLICIDADE

Em filosofia, a multiplicidade só se tornou um problema após a sua negação, vale dizer, como consequência da redução de todas as coisas à

unidade absoluta operada pelos eleatas, sobretudo por Zenão e por Melisso. (Para os argumentos zenonianos contra a multiplicidade, cf. I, 121ss.; para a posição melissiana cf. I, 125ss.). O esforço da filosofia pós-eleática foi, justamente, no sentido de recuperar tanto a multiplicidade como o movimento e, portanto, os fenômenos, que pressupõem estruturalmente tanto este como aquela. — Não se pode dizer que os assim chamados pluralistas (Empédocles, Anaxágoras e os atomistas), que tiram o seu nome da introdução do conceito de múltiplo (não só no simples nível empírico, mas no nível ontológico, dos primeiros princípios), tenham sabido *justificar a fundo* esse conceito (I, 149s.; 151ss.). Uma asserção essencial foi introduzida por Platão, sobretudo no *Parmênides* e mais ainda no *Sofista*, como mostramos em II, 113ss. A afirmação especulativa da multiplicidade pressupõe a aquisição do conceito de não-ser como alteridade ou diversidade (cf. a passagem apresentada em II, 114s.). — A multiplicidade, que é justificada por Platão sobretudo no nível do mundo das Idéias, é conquistada definitivamente, em todos os níveis, por Aristóteles, com a célebre doutrina do ser como *estruturalmente múltiplo*, como mostramos em II, 341ss. Se excetuarmos os epígonos dos megáricos, a multiplicidade não foi mais negada pelos filósofos gregos posteriores, nem sequer no contexto daqueles pensadores que, sob certos aspectos, podem ser ou foram efetivamente considerados “monistas”. O monismo estóico supõe necessariamente o múltiplo, assim como o neoplatônico (se se pode falar de monismo neoplatônico) supõe a pluralidade no nível hipostático, ademais do nível empírico. No primeiro, o Uno se desdobra estruturalmente no múltiplo; no outro, do Uno procedem necessariamente o Uno-Muitos, depois o Uno-e-Muitos e depois os Muitos (IV, 479). E se é verdade que os muitos são sempre *pelo* Uno, *a partir do* Uno e *no* Uno, é também verdade que não são um puro ilusório, mas constituem, de vários modos e em diferente medida, a história metafísica do Uno. — Recordamos que a partir de Platão, como se depreende sobretudo do *Parmênides* e do *Filebo*, o Uno e os muitos implicam-se reciprocamente. Além do que dissemos em II, 111ss., cf. o que Platão afirma no *Filebo*, 14c ss.

MUNDO, cf. Cosmo.

## MÚSICA (μουσική)

Se prescindirmos do aspecto técnico, que não nos interessa aqui, pode-se dizer que a música foi considerada pelos gregos: 1) na valência metafísica, 2) na ético-pedagógica, 3) na valência (para usar um termo moderno) estética e 4) na valência cosmológica. 1) A valência metafísica é destacada sobretudo na tradição pitagórico-platônico-neoplatônica, expressa de maneira paradigmática na célebre afirmação do *Fédon* (61a), segundo a qual “a filosofia é a música maior”, o que significa que *a música é a filosofia em miniatura*, vale dizer, que



a música de algum modo conduz ao mesmo objeto ao qual a filosofia conduz. Já para os pitagóricos, com efeito, a música é *harmonia dos contrários* (cf. Diels-Kranz, 44 B 10) e, como tal, é reveladora da *natureza do número*, essência de todas as coisas (Diels-Kranz, 44 B 11). 2) A música é também *potência catártica*. Eis alguns testemunhos: “Para a purificação do corpo, os pitagóricos recorrem à medicina, para a da alma, à música”; “Pitágoras costumava atribuir suma importância a essa ‘catarse’: era assim que ele chamava a arte de curar através da música”; “Dos tempos antigos até Pitágoras, estranhamente a música foi chamada de ‘catarse’” (Diels-Kranz, 58 D 1, vol. I, p. 468, 19ss.). Platão reconhecia à música esse mesmo papel, considerando-a, pelas razões expressas pelos pitagóricos, *capaz de preparar para a dialética* (*República*, VII, 531a-d); cf. II, 260. Cf. também o papel que Platão atribui à música na educação dos guardiães (II, 246). Nessa mesma linha está Plotino, que escreve: “No campo dos sons, existem harmonias mudas aos sentidos, contudo, fonte das harmonias manifestas; e desse modo propiciam à alma a inteligência da beleza, *enquanto revelam o idêntico no diferente*” (*Enéadas*, I, 6, 3). Plotino afirma também que o músico é um homem que aspira, pela sua natureza, ao imaterial. Sobre esse tema cf. o que dissemos em IV, 429. 3) A valência mais propriamente estética da música é destacada por Aristóteles, como se vê pelas passagens que apresentamos em II, 491s. — 4) A valência cosmológica da música é expressa pelos pitagóricos, os quais pensavam que os céus, girando segundo uma perfeita harmonia, produziam maravilhosos conceitos (cf. I, 86). Aristóteles considerou esta concepção “admirável e engenhosa”, embora não correspondente à verdade (cf. *Do céu*, B 9, *passim*). — Recordamos, enfim, as posições um tanto excêntricas de Epicuro, que considera a música inútil e danosa (cf. III, 145), e de Diógenes, o cínico (cf. III, 25). — Ver também Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VI, inteiramente dirigido contra os músicos.

## N

NADA, cf. Não-ser.

### NARCISISMO

Segundo a doutrina hermética do *Poimandres*, o Anthropolos ou Homem incorpóreo, contemplando o mundo sensível e enamorando-se do reflexo da própria imagem, uniu-se à natureza para gerar o homem físico (IV, 383s.). Esse enamoramento do homem celeste pela própria imagem, que está na origem do nascimento do homem terrestre, é qualificado pelos intérpretes

como narcisismo, enquanto retoma claramente, embora desenvolvendo-o em outro sentido, o conhecido mito de Narciso.

### NÃO-SER (μη ον)

O conceito de não-ser na história do pensamento grego assumiu diversos significados e, conseqüentemente, diferente relevo especulativo. 1) Entre os físicos pré-socráticos, o problema do não-ser é posto pelos eleatas, que o entendem como o *puro negativo que se opõe absolutamente ao puro positivo que é o ser* (ou seja, para usar uma terminologia posterior, como o contraditório do ser). Sobre as implicações dessa doutrina, cf. I, 107ss. 2) De origem eleática, embora contrário ao eleatismo melissiano, é o conceito de não-ser ao qual Górgias dedica o seu famoso escrito, como mostramos em I, 211ss. 3) Deve-se sobretudo a Platão o fato de ter posto a ontologia definitivamente fora dos limites do eleatismo, mostrando, a) que existe um *metaxu* ou intermédio (cf. verbete) entre ser e nada, isto é, o *dever* e, sobretudo, b) mostrando que existe o *não-ser no sentido de outro ou diverso*, realizando assim o célebre “parricídio de Parmênides”, sobre o qual cf. II, 113ss. 4) Aristóteles redigiu, junto com uma tábua dos significados do ser, uma *tábua dos diversos significados do não-ser*, compreendendo três, como mostramos em II, 346. 5). Com Plotino, a concepção do não-ser se complexifica, podendo-se falar de um não-ser como o que está *acima do ser*, ou seja, transcendente ao próprio ser (o Uno), ou de um não-ser que está *abaixo do ser*. No primeiro significado, o não-ser é, na realidade, uma espécie de *superser*, a própria fonte da qual deriva o ser. No segundo significado é, ao invés, *privação de ser*. Nesse sentido, a matéria é não-ser (cf. IV, 486ss.).

### NATURALISMO

A) Com o termo naturalismo entende-se, em geral, a *concepção ontológica que reduz todo o ser ao ser da natureza e que, portanto, nega a existência de um ser transcendente*. Na história do pensamento antigo, existem numerosas formas de naturalismo. 1) A mais famosa é a dos pré-socráticos, que, contudo, é a forma mais imprópria, por situar-se num horizonte particularíssimo, no interior do qual ainda não tinham sido conquistadas as categorias de pensamento com as quais se define o conceito de naturalismo no sentido acima indicado. Esse naturalismo pode ser chamado *arcaico*, no qual o conceito de natureza não exclui nada e inclui tudo. — Sobre o naturalismo pré-socrático cf. I, 47ss. — Sobre as suas características cf., particularmente, I, 48s.; 53s.; 147s.; 177ss. — Uma componente do naturalismo pré-socrático encontra-se também em parte da sofística (cf. I, 228ss. e nota 1). 2) Uma segunda forma de naturalismo amadureceu no âmbito de algumas das escolas socráticas menores, como reação contra a incipiente construção da metafísica platônica, particularmente no âmbito da escola cínica (I, 333ss.;

III, 23ss.). 3) As formas mais características do naturalismo grego são as que floresceram na era helenística, particularmente o naturalismo mecanicista dos epicuristas (cf. III, 170ss.) e o panteísta dos estóicos (III, 297ss.), que nascem da sistemática negação da transcendência e do horizonte metafísico. — De notável interesse histórico, embora de escasso interesse teorético, é o naturalismo no qual desemboca o Peripato, depois de Teofrasto, com Estraton de Lâmpsaco, já chamado pelos antigos de o “físico”, ou seja o “o naturalista”, do qual falamos em III, 130ss. (Cf. ademais o que dissemos da corrente naturalista dos peripatéticos do século I a.C. em IV, 23ss.) Nesse período a “natureza”, além de horizonte do ser, apresenta-se (para dizer com uma expressão moderna) como *horizonte do dever-ser, ou seja, como fundamento da ética*. B) Em sentido diverso do que foi até aqui considerado, pode-se falar de “naturalismo” de toda a filosofia grega, na medida em que o conceito de sobrenatural, contido na mensagem cristã, permaneceu-lhe desconhecido. Com efeito, também o Inteligível platônico (a Idéia), assim como a forma aristotélica e a própria Inteligência, são uma *physis* particular (cf. verbete).

NATUREZA, cf. Physis.

NAVEGAÇÃO, Segunda (δεύτερος πλους)

Expressão usada por Platão para indicar o *processo de pensamento que levou à descoberta do supra-sensível*, das Idéias, pelas razões explicadas em II, 52ss. (ver os textos apresentados em II, 53ss.). Na nossa obra assumimos tal expressão como emblemática, dado que retoma de maneira muito efetiva a revolução platônica do pensamento “físico” e a fundação do que em seguida será chamado de metafísica. A “segunda navegação” exprime substancialmente o que, em linguagem técnica, se chama *inferência metaempírica* (cf. Inferência). — Ver o sentido da expressão em Filo de Alexandria, na passagem apresentada em IV, 251s.

NECESSÁRIO (αναγκαίος)

Do necessário, pode-se distinguir: 1) um significado ontológico e 2) um lógico. 1) Em sentido ontológico, diz-se necessário “*o que não pode ser diferente de como é*” (Aristóteles, *Metafísica*, Δ 5, 1015 a 33ss.). 2) Em sentido lógico, é necessária a demonstração, ou melhor a *seqüência silogística*, justamente porque, postas as premissas, estas não podem não ser causas das conseqüências (cf. II, 457ss.). — Aristóteles esclarece, ademais, que das coisas necessárias, algumas têm fora de si a causa da sua necessidade, outras em si. Por si, necessário é *o que é simples*, dado que, por sua natureza, não pode ser em outro estado, diferente de como é. Estruturalmente necessários são os entes eternos e imóveis (cf. *Metafísica*, Δ 5, 1015 b 9ss.).

NECESSIDADE, cf. Ananke.

### NEGAÇÃO (αποφασίς)

Aristóteles chama de negação o juízo (e a relativa proposição) no qual se *separa algo de algo*, ou seja, se exclui que um predicado pertença a um sujeito (II, 456).

### NÉMESIS (Νέμεσις)

É a divina punição e a vingança celeste da *hybris* humana. A compreensão do significado da Nêmesis pressupõe a compreensão do significado da *hybris*; portanto remetemos a esse verbete.

### NEO-ARISTOTELISMO

Assim pode-se denominar a filosofia de Alexandre de Afrodísia, pelas razões explicadas em IV, 34ss. (Cf. também Aristotelismo.)

### NEOCETICISMO

Assim se pode denominar a fase do ceticismo que vai de Enesídemo a Sexto Empírico. Poder-se-ia também denominar *neopirronismo*. Sobre as características do neoceticismo e as diversas formas assumidas por ele cf. IV, 131ss. Para uma visão geral cf. o verbete Ceticismo.

### NEOCINISMO

Com este termo pode-se entender — mas com muita cautela — o renascimento da filosofia cínica nos primeiros séculos da era cristã. No interior do neocinismo podem-se distinguir uma corrente de tendência estóico-religiosa (IV, 190ss.) e uma corrente radical (IV, 198ss.). O termo, porém, justifica-se apenas em parte, enquanto o cinismo, no seu renascimento, *não conquista novas idéias e não se renova teoreticamente*. Para um enquadramento geral cf. Cinismo e, para o aspecto histórico e bibliográfico, o verbete Cínicos, na Parte II.

### NEO-ESTOICISMO

Assim se denomina a última fase da filosofia do Pórtico, desenvolvida em Roma, com Sêneca, Musônio, Epicteto e Marco Aurélio. Sobre as características peculiares dessa corrente cf. IV, 64ss.

### NEOPITAGORISMO

Assim se denomina, em geral, o *pitagorismo que renasce na era helenística e imperial*. A nosso ver, seria oportuno denominar neopitagorismo apenas o segundo momento desse renascimento, que começa no final da era antiga e se desenvolve nos dois primeiros séculos da era imperial, reservando para a fase precedente a qualificação de médio-pitagorismo, pelas razões que explicamos em IV, 324ss. Cf. o verbete Médio-pitagorismo, e, para uma perspectiva geral, o verbete Pitagóricos na Parte II.

## NEOPLATONISMO

Assim é denominado o repensamento do platonismo, iniciado nos primeiros anos do século III d.C., na escola de Alexandria de Amônio Sacas, sistematicamente fundado na escola de Roma de Plotino, e desenvolvido posteriormente em diversas escolas e tendências até o século VI d.C. Damos um quadro sintético completo desse movimento em IV, 538ss.; cf. também a Parte II, verbete Neoplatônicos. As novidades próprias do neoplatonismo com relação às precedentes formas de platonismo são as seguintes: 1) a *introdução da teoria da processão* (sistematizada já por Plotino e progressivamente aprofundada até chegar à sua formulação mais completa em Proclo), segundo a qual os diversos planos da realidade (as várias hipóstases) são coligados estreitamente e derivados um do outro; 2) a *dedução do primeiro princípio da própria matéria* e, portanto, a radical e total dedução do mundo físico a partir do mundo suprafísico; 3) um sentido muito acentuado da *unidade de todas as coisas*, concebidas, de várias maneiras, como teofanias, manifestações do divino; 4) a *dissolução da ética na mística* e a transformação do conceito de assimilação ao Divino no conceito de êxtase. Sobre as quatro tendências fundamentais do neoplatonismo — a) a puramente teórica, b) a especulativo-teúrgica, c) a acentuadamente teúrgica e d) a erudita — cf. o que dissemos em IV, 540ss. e 554ss., *passim*. Não é possível compreender o desenvolvimento do neoplatonismo pós-plotiniano sem compreender o significado assumido pela teurgia na antigüidade tardia, difundida sobretudo pelos *Oráculos Caldaicos* (IV, 388ss.).

## NIILISMO

Com esse termo pode-se denominar toda tentativa de *pôr em crise a estabilidade ontológica do real, isto é, de negar a firmeza do ser das coisas*. — a) Tal é, em primeiro lugar, o heraclitismo de Crátilo (cf. I, 65), contra quem polemizam Platão, no diálogo homônimo, e Aristóteles, no livro *Γ* da *Metafísica*. — b) Niilista é Górgias, de maneira até mesmo programática, no seu célebre escrito *Sobre a Natureza ou sobre o não-ser*. Ver as teses da anti-ontologia gorgiana em I, 210ss. — c) O ceticismo pirrônico pode ser considerado também uma espécie particular de niilismo, seja na sua forma originária, seja na sua reproposição na era imperial, pela razões que mostramos em III, 398ss.; 403ss.; IV, 135ss.; 151ss.

## NOEROS (νοερός)

Significa *o que implica estruturalmente atividade mental*, ou seja, inteligência. O termo tornou-se técnico na antigüidade tardia, sobretudo no neoplatonismo. Plotino incluiu na segunda hipóstase, chamada *Nous* (Espírito), inteligência e inteligível, como dois momentos estruturais da mesma. Os neoplatônicos posteriores tiraram múltiplas hipóstases desta, erigindo em

hipóstase cada um dos dois momentos constitutivos do Espírito: aquele no qual predomina a inteligência, chamado de intelectual, e aquele propriamente inteligível, pondo ulteriormente, à guisa de termos de mediação, até mesmo hipóstases inteligíveis-intelectuais. Cf. Jâmblico, IV, 560ss.; Teodoro de Ásine, IV, 566ss.; Proclo, IV, 581ss.

### NOESE (νοῆσις)

O termo indica pensamento e conhecimento, e, particularmente, *o conhecimento mais elevado, de caráter prevalentemente imediato*. Em Platão, coincide com a forma de pensamento ou conhecimento que capta as Idéias (II, 163). — *Noésis noéseos* é chamado por Aristóteles o pensamento divino, que pensa a si mesmo, pelas razões explicadas em II, 368ss. Cf. o verbete Nous.

### NOME (ονομα)

É *um som que exprime a noção de uma coisa*. A problemática do significado filosófico do nome e da linguagem já está claramente presente nos físicos pré-socráticos (cf., por exemplo, o que diz Parmênides em I, 111), nos sofistas (cf. Górgias, em I, 213ss. e Pródico de Céos, em I, 221), no método dialético socrático e em Antístenes (cf., respectivamente, I, 304ss. e I, 335s.). — O primeiro escrito sistemático sobre o problema é o *Crátilo* de Platão, no qual se sustenta a tese da não-convencionalidade ou naturalidade do nome: “[...] as coisas têm o seu nome por natureza, e [...] ninguém é artífice dos nomes, mas apenas aquele que, relativamente ao nome que cada coisa tem por natureza, é capaz de exprimir a idéia dela nas letras e nas sílabas” (390 e). O nome é, portanto, “instrumento didascálico que serve para discernir a essência das coisas” (338 b-c). O nome *imita com os sons as coisas e espelha a sua essência*. Contudo, a imitação como tal é imperfeita, de modo que não se deve começar pelos nomes para chegar à essência das coisas, mas vice-versa. — Aristóteles, ao invés, sustenta a convencionalidade dos nomes. Eis uma eloqüente passagem: “O nome é [...] som da voz, significativo por convenção, o qual prescinde do tempo e em parte alguma é significativo se considerado separadamente [...]. Dissemos *por convenção*, enquanto nenhum nome é tal por natureza. Tem-se um nome quando um som da voz torna-se símbolo, e não a partir do momento em que algo é revelado por sons inarticulados — por exemplo, dos animais —, dos quais nenhum constitui um nome” (*De interpretatione*, 2, 16 a 19ss.; cf. também *Refutações sofísticas*, 165 a 6ss.). — Sobre o fundamento natural dos nomes insiste Epicuro, pelas razões que explicamos em III, 162s. — Sobre a problemática do nome no Pórtico, cf. III, 285ss. e 288ss. — Sobre a inadequação do nome para exprimir a essência de Deus, sobretudo no âmbito da filosofia da era imperial, cf. o verbete Inefável.

## NOMINALISMO

O nominalismo indica uma doutrina (desenvolvida em consequência das disputas sobre os universais) que tende, no limite, a *reduzir o universal* (ontológico e lógico) *ao nome e à sua função*. Na antiguidade podemos encontrar algumas instâncias nominalistas *ante litteram* em Antístenes (I, 335s.). — Ao mesmo tempo conceitualista e nominalista é a lógica estoica, pelas razões que explicamos em III, 285ss.

NOMOS, cf. Lei.

## NOMOTETA

Significa *aquele que põe e dá a lei*. Nenhum dos filósofos gregos concebeu Deus como nomoteta. — Esse conceito, revolucionário com relação à mentalidade filosófica grega, é extraído da Bíblia por Filo de Alexandria. O conceito de Deus como nomoteta supõe, além da subversão do conceito grego de Divindade, a subversão também do próprio fundamento da lei moral. Para o grego, o fundamento da lei moral é a *natureza* (em geral e a natureza do homem em particular), ou Deus, mas não como revelador de sua vontade, mas como objeto autonomamente conhecido e contemplado pelo homem (do mesmo modo em que a natureza é autonomamente conhecida e contemplada pelo homem).

## NOUS (νοῦς)

O termo é comumente traduzido por *intelecto* (ou também *mente*, *inteligência* e *pensamento*). A tradução, porém, porquanto correta em si, remete o leitor moderno a uma problemática prevalentemente gnosiológica e psicológica, enquanto a área semântica originária no grego inclui uma problemática muito mais vasta: da ontologia à metafísica, da física à cosmologia, da antropologia à moral e até à religião. Um breve esboço histórico servirá para ilustrar as diferentes valências do *Nous*. 1) Já nos pré-socráticos, além da mente do homem, o *Nous* designa a *Inteligência divina*, ordenadora do cosmo (cf., por exemplo, Xenófanes, I, 100ss.; e Anaxágoras, I, 147ss.). Em Diógenes de Apolônia o ser dotado de Inteligência é a característica essencial da *physis* e do princípio-ar, e, portanto, é também característica de toda a realidade, inclusive os animais (I, 166ss.; cf. o elenco completo das passagens dos pré-socráticos nas quais aparece o termo e os seus vários significados em Diels-Kranz, III, 296 b ss.). 2) Com Platão a problemática do *Nous* se enriquece com as aquisições da “segunda navegação” e, portanto, desloca-se para o plano metafísico. — a) *Nous* é a alma racional, hierarquicamente superior à concupiscível e à irascível, e pela primeira vez concebida como imaterial, afim às Idéias (II, 185ss.; 248ss.). No *Timeu* a alma racional, produto da atividade do Demiurgo, diferentemente das partes

irracionais, é imortal (II, 148ss.). Do *Nous*, “olho divino da alma”, dependem o conhecimento das Idéias e do Bem, portanto, a virtude, a moral e a “política” (platonicamente entendida) e, em geral, os destinos do homem (II, 185ss.; 248ss.). — *b*) Mas há também um intelecto próprio da alma do mundo (um *Nous* cósmico), como fica claro a partir da passagem do *Timeu* apresentada em II, 141s. Inteligência (suprema Inteligência ordenadora do cosmo) é o Demiurgo, que é um Deus (II, 150ss.). Deve-se, contudo, notar que em Platão o mundo das Idéias, o Inteligível, é hierarquicamente superior à Inteligência, enquanto é regra e condição da própria inteligência. 3) Aristóteles avança ainda mais. — *a*) A introdução da alma vegetativa e da alma sensitiva leva o Estagirita a exaltar, em nível antropológico, a excelência da alma racional, do *nous*, concedida como *separada do corpo, imaterial* e, portanto, capaz de ser *lugar das formas ideais*. O *nous* humano é realidade em si impassível, proveniente “de fora”, transcendente, imortal, divina (cf. a documentação apresentada em II, 395ss.). A célebre distinção entre *intelecto potencial* e *intelecto atual* deve ser entendida à luz da doutrina geral da potência e do ato, e não parece ter a amplitude e o alcance que lhe darão os comentadores e exegetas de Aristóteles (cf. o que dissemos a respeito em II, 396ss.). O Estagirita define a essência do homem (o eu, como dizemos hoje; o “nós”, como diziam os antigos) não genericamente como *psyché* (como Sócrates e Platão), mas especificamente como *Nous* (cf. a documentação em II, 408s.). — *b*) No nível cosmológico deve-se observar a função das cinquenta e cinco substâncias motoras das esferas celestes dos planetas, que são, evidentemente, Inteligências, como fica claro no cap. 8 do livro XII da *Metafísica*, *passim* (cf. II, 369s.). — *c*) No nível metafísico-teológico, a Inteligência é apresentada como a própria essência do Absoluto: uma Inteligência que é *inteligência de si mesma*, que constitui ela mesma o próprio inteligível (cf. II, 368s.). Se a metafísica platônica é uma metafísica do inteligível, ou seja, da Forma e da Idéia, a de Aristóteles pode ser definida como metafísica da Inteligência (cf. II, 323ss.). 4) Na era helenística a inteligência é interpretada *em chave corporeísta*, perdendo a sua relevância e realce metafísicos. Permanecem, contudo, as valências antropológicas, cosmológicas e físico-teológicas, visíveis sobretudo no estoicismo, que considera o *hegemônico (a alma racional) como um fragmento da inteligência divina, e faz desta o princípio ativo e constitutivo do universo* (III, 301ss.; 307ss.; 324s.). 5) Com a redescoberta do incorpóreo, na era imperial (médio-platonismo e neopitagorismo), a metafísica da inteligência procede a ulteriores aquisições, *através da tentativa de sintetizar as instâncias platônicas e as aristotélicas*. — *a*) Em primeiro lugar, deve-se observar que, nesse período, tende-se a diferenciar mais do que no passado o *Nous* da *Psyché*, e a destacar marcadamente a superioridade hierárquica do primeiro com relação à segunda (IV, 298ss.). Esta concepção influencia, entre outros, o estóico Marco Aurélio (IV, 115ss.). — *b*) Em segundo lugar,



*tende-se a estabelecer uma hierarquia de Inteligências*: a suprema (que coincide com o primeiro Deus) e a Alma do mundo (que é chamada de segundo Deus) (IV, 298ss.; 363ss.). — c) Digna de relevo é a *transformação das Idéias em pensamentos de Deus* e, precisamente, nos pensamentos do primeiro Intelecto que pensa a si mesmo (cf. IV, 294ss.; cf. particularmente as passagens apresentadas em IV, 296). Sobre a importância de Filo a este respeito, cf. IV, 248ss. — d) Justamente sobre o realce metafísico que o *Nous* tem no homem funda-se a possibilidade da “assimilação a Deus “ (IV, 313), que na era imperial torna-se o mandamento moral essencial. 6) Também nos mais famosos documentos da gnose pagã, nos *Tratados herméticos* e nos *Oráculos Caldaicos*, o *Intelecto* desempenha um papel fundamental. Ver, por exemplo, a hierarquia dos Intelectos e a função a eles atribuída no *Poimandres* (IV, 381s.), e a estreita relação entre intelecto e salvação no homem (IV, 384ss.). Ver também o papel relevante desempenhado pelo *Nous* no nível teológico nos *Oráculos* (IV, 390ss.) e, em particular, a doutrina mística do “mais fino intelecto” (IV, 394). 7) Um lugar de primeiro plano na história do conceito de intelecto é ocupado por Alexandre de Afrodísia, o qual distingue no homem: a) um intelecto material, puramente potencial; b) um intelecto *in habitu*, que, mediante a realização da sua potencialidade, possui o hábito de pensar; c) o Intelecto agente ou produtivo, identificado com Deus. — d) O intelecto que “vem de fora” (*nous thurathen*) torna-se como a marca do Intelecto agente sobre a nossa Alma, que faz passar o nosso intelecto de potencial a intelecto *in habitu* (ver a documentação em IV, 38ss.). Contrariamente ao que se acreditou por muito tempo, Alexandre admite uma espécie de imortalidade (impessoal), que só foi possível compreender a partir dos mais recentes estudos (IV, 42ss.). 8) Com Plotino, o *Nous torna-se uma hipótese*, concebida como uma *síntese de ser, pensamento e vida*. O termo mais correto para traduzir o *Nous* plotiniano é *Espírito*. A doutrina plotiniana do *Nous* funde admiravelmente todas as instâncias da doutrina platônica e aristotélica e as leva às últimas consequências, como mostramos em IV, 459ss. Com Plotino, porém, enquanto se torna claríssima a distinção entre *Nous* e *Psyché*, que são duas diferentes hipóteses, emerge uma terceira hipótese (da qual precedentemente encontramos apenas vagas antecipações, sobretudo entre os neopitagóricos), superior ao próprio *Nous*, ou seja, o Uno. A exata compreensão do *Nous* plotiniano implica uma adequada compreensão do Uno a partir do qual é gerado, assim como uma compreensão da Alma por ele gerada, e, particularmente, implica um adequado aprofundamento do conceito de processão (IV, 452ss.; 459ss.; 473ss.; 525ss.). O platonismo subsequente rompe a unidade da hipótese do *Nous*, transformando aquilo que em Plotino eram determinações conceituais em hipóteses e, em seguida, distinguindo, também no interior destas, ulteriores hipóteses (cf. Amélio, IV,

543ss.; Porfírio, IV, 545ss.; Jâmblico, IV, 559ss.; Teodoro de Ásine, IV, 566ss.; Proclo, IV, 581ss.; Damáscio, IV, 685ss.). Cf. o verbete Noeros.

### NOVA ACADEMIA

Assim é denominada a Academia de Arcesilau a Carnéades, isto é, a *Academia cética* (III, 420ss.). Cf. Academia.

### NULIDADE (ουθενεια)

O tema da nulidade encontra-se em Filo de Alexandria, referido principalmente ao homem, e consiste em compreender a fundo que *o que temos e somos depende inteiramente de Deus*. A tomada de consciência da própria nulidade coincide com o encontro do homem com Deus criador (IV, 266s.). — Deve-se, ademais, observar que, explorada em todos os sentidos, a temática da nulidade do homem já se encontra no ambiente grego anterior, em Pirro (III, 401) e na tradição cética. — Ver também os numerosos traços dessa temática em Marco Aurélio (IV, 110ss.). Cf. também o verbete Vaidade.

### NÚMENO (νοουμενον)

Para Sexto Empírico é a *percepção do intelecto*, vale dizer, *o que aparece ao intelecto*, assim como o fenômeno é o que *aparece ao sentido*. Númeno, na filosofia antiga, tem um significado totalmente diferente do que assumiu a partir de Kant (IV, 170ss.).

### NÚMERO (αριθμος)

Na evolução da concepção grega do número que interessa ao pensamento filosófico, podem-se distinguir pelo menos cinco etapas. 1) A primeira é representada pelos pitagóricos antigos nos quais predomina *uma concepção arcaica do número de caráter aritmo-geométrico*, da qual falamos em I, 79ss. Porém, já nessa fase surgem algumas perspectivas destinadas a ter notáveis desenvolvimentos metafísicos como, por exemplo, a do número como síntese de *limite e ilimite*, sobre o qual cf. I, 81ss. — 2) Platão concebe os números em dois níveis: *a) como números matemáticos*, entendidos como entes que ocupam o grau mais baixo na hierarquia do mundo ideal (e, portanto, como *metaxu* ou intermédios) e *b) como Números ideais*, ou seja, os Números dos quais derivam as próprias Idéias, dos quais falamos em II, 94ss. — 3) Para Aristóteles, os números tornam-se entes de razão, *entes abstratos*, como mostramos em II, 399ss. — 4) A evolução da doutrina do número atinge seu zênite com o neopitagorismo, no qual são dadas três diferentes valências aos números: *a) uma metodológica*; *b) uma metafísica*; *c) e uma teológica*, das quais falamos em IV, 344ss. — 5) Recordamos, enfim, o original repensamento plotiniano da doutrina do número *em chave metafísica*, no interior da processão hipostática, da qual falamos em IV, 469s. e da qual derivará a doutrina posterior das Énadas (IV, 581ss.).

# O

OCHEMA, cf. Veículo.

OFFICIUM, cf. Kathekon.

OIKEIOSIS (οικειωσις, *conciliatio*)

É o *primigênio instinto de conservação*, posto pelos estóicos na base da sua ética. Tal instinto caracteriza-se como a constante tendência a apropriar-se do próprio ser e de tudo o que é apto a conservá-lo (III, 330ss.). A *oikeiosis* torna-se, assim, o princípio central do qual é deduzida toda a ética estóica: o que conserva e incrementa o nosso ser é bem, o que o danifica e diminui é mal (ver os textos e as explicações em III, 333ss.). Também na dedução dos *indiferentes* (cf. verbete) a *oikeiosis* desempenha um papel fundamental (III, 336ss.). Ver a passagem de Pohlenz apresentada em III, 330s., nota 5, e, para ulterior aprofundamento, o artigo de S. G. Pembroke, citado em III, 331, na nota.

OLIGARQUIA, cf. Governo, formas de.

ONTOLOGIA

É a *doutrina do ser* (cf. verbete). Recordamos que a ontologia, enquanto visa à totalidade do ser, ao todo do ser e não apenas a uma parte, corresponde em geral à metafísica. Se quisermos determinar com precisão a relação entre os dois termos, podemos dizer que, *em sentido estrito, a ontologia não implica necessariamente a transcendência, enquanto a metafísica sim*. Portanto, toda forma de metafísica é necessariamente ontologia, enquanto nem todas as formas de ontologia são necessariamente metafísica em sentido pleno (= nem todas as formas de ontologia desembocam na transcendência). Todavia, *em sentido lato*, também a ontologia não-transcendentalista pode ser chamada de metafísica, se e na medida em que pretende esgotar o todo. Cf. as ulteriores especificações que fazemos no verbete Metafísica.

OPINIÃO, cf. Doxa.

OPOSIÇÃO, OPOSTOS (τα αντικείμενα)

O termo indica, de modo genérico, *uma relação de exclusão entre dois ou mais objetos*. A oposição pode ser radical, sem a possibilidade de termos intermédios (como, por exemplo, a oposição entre ser e não-ser), tomando, então, o nome de *contradição*; ou pode ser atenuada, admitir termos intermédios (como, por exemplo, a oposição entre branco e preto, que admite

como intermédio o cinza), tomando, então, o nome de *contrariedade* (cf. verbete). Opostos são também, para Aristóteles, os *relativos*, bem como a *posse* e a *privação* (cf. *Categorias*, 10, *passim*).

### ORÁCULOS CALDAICOS (χαλδαϊκα λογία)

Sobre a gênese, o presumível autor, as doutrinas e o significado histórico e filosófico da obra que tem esse nome (que nos chegou em fragmentos) falamos amplamente em IV, 388ss.

ORDEM, cf. Cosmo; Medida.

### ORFISMO

É um movimento religioso (desenvolvido na Grécia a partir do século VI a.C., que floresceu, embora com êxito irregular, até o século VI d.C.), que tira o nome do poeta Orfeu, considerado pelos seguidores como o fundador. — Sobre a caracterização, a discussão da problemática e a avaliação das influências desse movimento religioso extremamente importante, cf. o Apêndice I do vol. I, *passim*.

ÓRGÃO DIRETIVO, cf. Hegemônico.

### ORGANICISMO

1) Com esse termo pode-se denominar *a concepção que assimila a natureza do cosmo à de um organismo vivo e como tal o interpreta*. Nesse sentido, foram organicistas não só a maioria dos naturalistas pré-socráticos, mas também Platão (cf., sobretudo, a cosmologia do *Timeu*, do qual falamos em II, 144ss.), e, mais ainda, os estóicos (III, 297ss.), e também Plotino e os neoplatônicos (IV, 486ss.). 2) Na gnosiologia, pode-se dizer organicista *o tipo de concepção que considera que o conhecimento de uma noção implica estruturalmente o conhecimento da totalidade das relações positivas e negativas que a ligam com todas as outras*. Assim foi denominada por alguns intérpretes a gnosiologia de Espéusipo (III, 90s.). Deve-se, ademais, notar que também a dialética platônica, em certa medida, pode ser entendida como uma concepção de tipo organicista (II, 164ss.).

### ORGANON (οργανον)

Com esse termo, significando *instrumento*, foi designado o conjunto dos escritos lógicos de Aristóteles, sobre cuja estrutura cf. II, 450ss. Embora não seja aristotélico, o termo exprime bem o caráter próprio da lógica, que não entra no quadro das ciências (II, 449s.), mas é uma propedêutica a elas, destinada a fornecer os meios (os *instrumentos*) necessários para enfrentar a pesquisa científica.

ORIGEM , cf. Arché.

## OTIMISMO

Termo moderno que indica *a concepção da fundamental positividade do princípio ou dos princípios primeiros e, portanto, a fundamental bondade da realidade que deles deriva em todas as suas manifestações, seja como cosmo, seja como vida*. O otimismo resulta estruturalmente ligado à concepção finalista da realidade. Dentre os físicos, são otimistas, sobretudo Anaxágoras, para quem tudo depende do Nous divino (I, 147ss.) e a corrente dos físicos ecléticos, encabeçada por Diógenes de Apolônia, que põe em primeiro plano o *telos* (I, 166ss.). O otimismo socrático é evidente sobretudo na concepção de Deus como Providência (I, 291ss.). As formulações mais notáveis são as de Platão (que põe no vértice do ser a Idéia do Bem, e aponta na bondade do Demiurgo e no Bem a causa da origem do cosmo; cf. II, 141s.; 150ss.), e a de Aristóteles (que põe o fim como causa universal e interpreta a causalidade do Motor Imóvel como uma forma de atração exercida pelo perfeito sobre todas as coisas; cf. II, 366ss.). — Também em Plotino, malgrado algumas incertezas, prevalece a concepção otimista, como fica claro, não só, em geral, a partir dos seu princípios metafísicos, mas também a partir da precisa demonstração da positividade do mundo corpóreo e, sobretudo, a partir da polêmica anti-gnóstica a esse respeito (IV, 495ss.). Também nas filosofias imanentistas da era helenística predomina, em última análise, um pacato otimismo, na medida em que predominam as seguintes convicções: *a)* que a verdade é cognoscível; *b)* que no mundo há lugar para o homem e para a sua felicidade; *c)* que a felicidade depende das escolhas do homem; *d)* que, quanto à felicidade, o homem pode até mesmo (pelo menos em relação à qualidade, senão à quantidade) não ter nada a invejar aos Deuses (cf. vol. III, *passim*). Cf., ademais, o que dissemos nos verbetes Disteleologia, Niilismo, Pessimismo.

## OUSIA (οὐσία)

O termo *ousia* é um dos mais difíceis de traduzir nas línguas modernas, justamente porque, em grego, é carregado de valências de tal modo diversas, que as linguagens modernas não conseguem mais juntar e, portanto, não conseguem traduzir com um único termo. Compreende-se que os tradutores não se encontrem de acordo ao traduzir o termo *ousia*, oscilando entre diferentes soluções e mostrando-se pouco satisfeitos com qualquer solução. Felizmente as línguas neolatinas, nesse ponto, diferem das demais, pois o termo substância é amplamente utilizado na linguagem comum (muito mais do que em outras línguas modernas). O único problema do termo *substância* é que ele não tem laços glotológicos com o termo ser, como o termo grego *ousia* (derivado do particípio presente feminino οὐσα). Se quiséssemos manter o mesmo jogo de

laços glotológicos, deveríamos traduzir *ousia* por “entidade” (em inglês “entity”, em alemão “Wesenheit”, do particípio passado de “sein”, “ge-wesen”). Mas o termo “entidade”, na nossa língua, é genérico e, ademais, está longe de cobrir a área semântica do termo *ousia*, e, portanto, não pode ser utilizado. Que entendemos, de fato, em português, pelo termo substância? Quando usamos o termo em locuções como: “tal remédio possui tais *substâncias*”, “tal objeto é constituído por tal substância ou é feito de tal substância”, e outras semelhantes, entendemos por “substância” os elementos ou os componentes constitutivos da coisa, aquilo que de a coisa é feita, a sua matéria. Ao contrário, quando usamos o mesmo termo em expressões do seguinte teor: “tal texto significa *em substância* o seguinte...”, “tal discurso quer dizer *em substância* isso...”, “a *substância* da discussão se reduz ao seguinte...”, e, em geral, quando usamos a expressão “em substância”, entendemos com o termo *substância* a essência, o núcleo principal e essencial, o *quid* último característico da coisa. Enfim, por influência da linguagem filosófica, falamos também de “substâncias individuais concretas e determinadas”, para indicar as diferentes realidade individuais. Como se vê, com o termo “substância” indicamos um arco de significados que vai da *matéria*, à *essência*, ao *indivíduo concreto*. — Ora, para Aristóteles, *ousia*, em geral, indica o significado principal de ser, mas também, em particular, inclui esse mesmo arco de significados acima ilustrados, embora com inevitáveis nuances de diferenças. Para Aristóteles, *ousia*, em sentido muito longínquo e impróprio, é a *matéria*; em sentido pleno, é a forma; enfim, é também o sínolo. Para todas as implicações metafísicas desses significados e para a elucidação da estrutura da usiologia aristotélica, cf. II, 352ss. — Antes de Aristóteles (que forneceu a doutrina mais complexa da antiguidade e, talvez, de todos os tempos), *ousia*, em Platão, significa a *Idéia* e o *Ser supra-sensível da Idéia* (II, 61s.; 67ss.). — Depois de Aristóteles, na especulação do Pórtico e em alguns pensadores influenciados pelo estoicismo, a *ousia* significa, ao invés, a *matéria* ou a *substância material*. — Em Plotino, *ousia* serve para indicar sobretudo o ser que é momento constitutivo do Espírito, ou seja, a segunda hipóstase.

## P

### PAI (πατήρ)

Termo que Platão, no *Timeu*, 28 c, atribui ao Demiurgo, denominando-o “fautor e pai desse universo”. Por isso o Demiurgo é pai, enquanto *fautor*. —

Filo de Alexandria, com o termo “pai” exprime, além da atividade demiúrgica de Deus, também a atividade *criadora*: para ele, o Deus pai é o Deus *que cria do nada*. — A tradição platônica retoma esse termo, ampliando-o de vários modos. — Em Plotino, por exemplo, designa tanto o Uno, que é pai de tudo (*Enéadas*, I, 6,8), como o Espírito, que é pai da alma (VI, 9,5). — Com colóido mais acentuadamente místico, Pai indica o princípio supremo, seja no *Corpus Hermeticum*, seja nos *Oráculos Caldaicos* (IV, 390ss.), seja na literatura religiosa da antiguidade tardia. — Este epíteto volta também nos neoplatônicos tardios.

### PAIDEIA (παιδεία)

Esse termo que, nas suas origens e na sua acepção comum, indica *o tipo de formação da criança* (pais) *mais idôneo a fazê-la crescer e tornar-se homem*, assume pouco a pouco nos filósofos o significado de *formação*, de *perfeição espiritual*, ou seja, de *formação do homem no seu mais alto valor*. Portanto, podemos dizer que a paideia, entendida ao modo grego, é a *formação da perfeição humana*. — A *paideia* pré-filosófica era de caráter ginástico-musical: o ginásio de esportes e a poesia deviam plasmar, temperando-se mutuamente, o corpo e a alma, *formando uma mente sã num corpo sã*. A mais bela descrição desse tipo de educação encontra-se na *República* de Platão, particularmente no livro II, 376 d ss., onde é apresentada como um tipo de educação relativa e não absoluta, válida para todos os que não chegam à filosofia, mas como etapa essencial também para quem, posteriormente, poderá receber a educação filosófica superior. Com efeito, o nascimento da filosofia na Grécia modificou substancialmente o quadro da *paideia*. — Já os sofistas desempenham um papel fundamental ao impor *a filosofia como força educativa essencial*. — Mas a aquisição torna-se irreversível com Sócrates e sobretudo com Platão, o qual, com sua escola, a Academia, ademais dos seus escritos, impõe a perspectiva da qual falamos. *Os verdadeiros mestres de formação humana e de vida tornam-se assim, não mais os poetas, mas os filósofos*. — A mensagem educativa fundamental da filosofia grega pode ser resumida na descoberta da enorme *força formativa da contemplação*, da qual falamos no Apêndice II do vol. I, *passim*, contemplação que, em Plotino, torna-se até mesmo força ontogônica, formadora da realidade, além da humanidade. — Sobre as etapas, as instituições, o espírito e a evolução da *paideia* grega, cf. as seguintes obras fundamentais: H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1964<sup>6</sup> (trad. ital. de U. Massi, Editrice Studium, Roma 1966<sup>2</sup>); W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., Berlim-Leipzig 1934-1947 (trad. br.: UNB-Martins Fontes, Brasília — São Paulo, s.d., muitas vezes reeditada). Esta última obra, malgrado certos desequilíbrios, permanece uma obra-prima no seu gênero.

### PAIXÃO (παθος, *passio*)

Significa *perturbação da alma*. Em geral, a filosofia grega viu na paixão a raiz dos males e da infelicidade do homem, e o que mais contrasta com a virtude. A paixão, concebida como ligada ao corpo ou à parte da alma mais próxima da animalidade, deve ser moderada e dominada (cf. Enkráteia, Temperança, Metriopatia), ou até mesmo, segundo os estóicos, arrancada (cf. Apatia). O extremismo da posição estóica explica-se pelo fato de que eles interpretavam a *paixão como consequência de um juízo errado da razão, ou melhor, como movimento irracional da alma consequente à opinião errada, ou mesmo como juízo errado*, e por isso a concebem como radicalmente eliminável pela reta razão e pelo conhecimento. Cf., particularmente, o que dissemos em III, 357ss.

PALAVRA, cf. Lógos; Nome.

### PALINGÊNESE (παλιγγενεσία)

Significa *renascimento ou regeneração*. Na tradição platônica, indica a *metempsicose* (cf. verbete). — Na filosofia dos estóicos indica a periódica regeneração e reconstituição do cosmo em seguida à *ekpyrosis* (cf. verbete) ou conflagração universal (III, 323ss.). Ao conceito de palingênese liga-se, no Pórtico, o de *apocatástase* (cf. verbete).

### PANLOGISMO

Termo de cunho moderno usado para indicar o sistema hegeliano, por causa da *redução de toda a realidade à razão e ao logos*. Na antigüidade (embora em diferente contexto) pode ser assim denominado o sistema de Plotino. De resto, é o próprio Plotino a afirmar com toda clareza o seguinte: *αρχη ουν λογος και παντα λογος, o princípio é logos, e tudo é logos* (*Enéadas*, III, 2,15). O estoicismo pode ser considerado uma forma de panlogismo não-espiritualista como o de Plotino, mas materialista, ou melhor, corporeísta (cf. verbete Logos).

### PAMPSIQUISMO

Termo moderno que indica a *redução da realidade física à alma e à sua atividade*. O neoplatonismo pode ser considerado uma forma de pampsiquismo, especialmente na formulação de Plotino, que reduz o cosmo físico à atividade da alma e reduz a própria *physis* à alma (IV, 482ss.; 490ss.). — Os germes dessa concepção já estão em Platão, na medida em que ele, no *Timeu*, não põe a alma *no mundo*, mas o mundo *na alma* (II, 148s.). Platão, todavia, não foi pampsiquista, pelo menos na medida em que considera a *chora* (o princípio material) não produzido pela alma. — A posição de Plutarco mostra-se ambígua, pois ele concebe a matéria como estruturalmente dotada de *alma*



*irracional* (IV, 305ss.), assim como é ambígua a posição análoga da Numênio (IV, 368s.). Cf. Hilozoísmo.

## PANTEÍSMO

Termo moderno que designa as formas de pensamento que, de vários modos, *identificam o ser de Deus com o ser do mundo, ou seja, que negam a transcendência divina*. Uma verdadeira forma de panteísmo é constituído pela ontologia estoica (III, 301ss.). Só impropriamente os pré-socráticos podem ser chamados panteístas, porque o seu pensamento, ainda arcaico, não dispõe das categorias necessárias para uma determinação precisa de tal questão. Poder-se-ia dizer que os físicos pré-socráticos são panteístas, não porque negam a transcendência, mas porque ainda não a descobriram, e justamente por esse motivo eles não distinguem o ser do Divino do ser do mundo.

## PAR-ÍMPAR (το αρτιπεριττον)

Na terminologia pitagórica é assim denominado *o número no qual está "misturado" o par e o ímpar* (I, 81). Tal é o uno ou também, nos neopitagóricos, os números pares que, divididos por dois, dão como resultado um número ímpar.

## PARADIGMA (παράδειγμα)

1) Na linguagem metafísica platônica, o termo significa *o "modelo" segundo o qual as coisas sensíveis são estruturadas*, e exprime *a normatividade ontológica da Idéia* (II, 80s.). Deve-se observar que Platão fala também do "*paradigma da vida*", do *modelo* que a alma *escolhe* antes de vir a este mundo, querendo com isso indicar que *cada tipo de vida tem o seu exato significado metafísico* (II, 198ss.). — Na reforma filoniana, as Idéias *cessam de ser paradigmas absolutos e tornam-se paradigmas relativos*, imagens com relação a Deus (que é modelo absoluto), paradigmas com relação às coisas, pelos motivos explicados em IV, 253ss. 2) Na lógica aristotélica significa, ao invés, *exemplo*. Cf. *Primeiros Analíticos*, B 24, *passim*.

## PARADOXO (παράδοξος)

O paradoxo é uma tese ou uma argumentação ou uma doutrina *que se opõe à opinião comum*. Em filosofia, é usado em vários níveis. Célebres são, sobretudo, os paradoxos de Zenão (I, 118ss.) e da escola megárica (III, 57s.; 60ss.; 64ss.). — Sócrates e Platão valem-se especificamente do paradoxo como instrumento de maiêutica, enquanto os sofistas fazem dele uso capcioso e puramente erístico. — Fortemente paradoxais são muitas proposições da filosofia helenística. — Em geral deve-se observar que o grego, particularmente o filósofo grego, teve muito gosto pelo paradoxo. Aristóteles constitui, em certo sentido, a mais clamorosa exceção, enquanto apresenta o tipo de

pensamento mais respeitoso da *opinião* e, portanto, menos paradoxal, dada a sua intenção de apresentar a filosofia como prolongamento crítico e como fundação da *doxa*, mais do que como inversão dela.

### PARALOGISMO (παραλογισμος)

Indica o *raciocínio errado que, por força de artifícios, se apresenta como correto*. Paralogismos são os silogismos erísticos (II, 468).

### PARES (αρτιος)

É uma das duas classes nas quais se dividem os números para os pitagóricos. Pares são os números (cf. *verbete*) nos quais prevalece o *ilimite* (enquanto nos ímpares prevalece o *limite*). Cf. documentos e exegese em I, 81ss. (Os pares são considerados pelos pitagóricos como piores e imperfeitos; os ímpares como melhores e perfeitos).

### PARÍMPARES (το αρτιοπεριττον)

Na terminologia pitagórica, assim se denomina o número no qual se “misturam” pares e ímpares (I, 81), como, por exemplo, o um ou mesmo, nos neopitagóricos, os números pares que, divididos por dois, apresentam como resultado um número ímpar.

### PARÔNIMO (παρωνυμος)

Aristóteles fornece a seguinte definição: “Parônimos [...] são os objetos que tiram a sua designação de um certo nome, constituindo assim as diversas flexões dele. Por exemplo, o gramático tira a sua designação da gramática, e o corajoso da coragem” (*Categorias*, I a 12ss.).

### PARRESIA (παρρησια)

Significa *liberdade e franqueza de palavra* e tornou-se um termo técnico para designar o modo de falar característico dos cínicos, que se lançavam, amiúde, na forma e no conteúdo, não só além de toda convenção, mas até mesmo (voluntariamente) ao limite da insolência escandalosa. Cf. as várias exemplificações que apresentamos em III, 27ss.

### PARTICIPAÇÃO, cf. Metexis.

### PARUSIA (παρουσια)

O termo significa *presença*. Em Platão indica uma possível relação entre a Idéia supra-sensível e o sensível. A Idéia pode ser dita presente na coisa, *como a causa pode ser dita presente no causado* (II, 80ss.).

### PASSIVO, Intellecto, cf. Nous.

PASSIVO, Princípio, cf. Matéria.

## PECADO

A concepção do pecado, tal como se delineou na cultura ocidental (seja no sentido filosófico de escolha de um bem inferior em detrimento de um bem superior, seja no sentido religioso de transgressão de um mandamento divino, ambas dependentes do livre-arbítrio e da vontade), é desconhecida da grecoidade. Só com Filo de Alexandria se desenvolve o conceito de pecado como *o não querer o querer de Deus* (IV, 262s.). Mas Filo depende da Bíblia, da qual extrai o conceito de vontade e de mandamento. Entre os pensadores pagãos, talvez, Sêneca é o que mais se aproxima da concepção da qual falamos. Mas Sêneca é também o filósofo que mais falou de *voluntas* (cf. verbete), mesmo sem ter sabido fundá-la teoreticamente (IV, 79ss.). Cf. Vício, Intellectualismo ético e Mal.

PENETRABILIDADE, dos corpos (σωμα δια σωματος χωρει)

É uma tese estóica dependente, antes, coincidente com a tese da comistão total dos corpos (κρασις δι'ολων). Cf. Comistão.

PENSAMENTO, cf. Dianóia; Logos; Noese; Nous.

PENSAMENTO DE PENSAMENTO (νοησις νοησεως)

Assim Aristóteles caracteriza a natureza da substância imaterial, transcendente ao sensível, causa eficiente e final do universo, ou seja, a natureza de Deus. Cf. texto e exegese em II, 368s. — Recordamos que justamente nisso consiste a conquista metafísica mais conspícua do Estagirita e a sua mais significativa contribuição à “segunda navegação”, pelas razões indicadas em II, 323ss.

PERAS, cf. Limite.

PERCEPÇÃO (καταληψις, *perceptio*)

A percepção é a *representação sensível dos objetos*. Percepção é, por exemplo, a *representação cataléptica* estóica. Cf. verbe Cataléptica, representação. (Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 850; Cícero, *Acad. pr.*, II, 6,17.)

PERFEITO (τελειος)

No sentido mais forte do termo, é o que não carece de nada que lhe seja exterior. Para os vários significados do termo, cf. Aristóteles, *Metafísica*, Δ 16, *passim*. É interessante observar que o pensamento grego clássico *identificou o perfeito com o finito*, entendendo o infinito como o que carece de algo (cf. Ápeiron): ler a passagem aristotélica reportada em II, 383.

**PERIECHON (το περιεχον)**

Significa *o que abraça ou circunda*, e, portanto, dirige e governa todas as coisas: assim é o princípio, segundo Anaximandro (I, 53).

**PERIPATÉTICO (περιπατητικός)**

Assim foram chamados Aristóteles e os seus seguidores, pelas razões que indicamos no verbete Perípato.

**PERÍPATO (περίπατος)**

Significa “passeio”. Assim foi denominada a escola de Aristóteles pelo fato de que no Liceu (cf. verbete) havia um “passeio” (perípato), ou seja, uma alameda destinada a esse fim, e pelo fato de que o Estagirita e os seus seguidores costumavam discutir filosofia passeando. Aristóteles e os aristotélicos foram, conseqüentemente, chamados peripatéticos (cf. Cícero, *Acad. post.*, I, 4, 17 e Diógenes Laércio, V, 2).

**PERSEIDADE**

Com esse termo traduzimos a característica essencial das Idéias indicada por Platão com a expressão *καθ'αυτο*, que significa a sua *absolutidade em contraposição com o relativismo protagoriano* (o qual põe no sujeito o critério da verdade; cf. II, 70s.), e também em contraposição ao mobilismo heraclitiano (II, 69ss.). A perseidade das Idéias implica estritamente a sua *imobilidade, seu caráter ingênito e a sua incorruptibilidade*. Cf. o verbete Absoluto.

**PERSUASÃO (πειθω, πειθειν)**

A persuasão é *uma forma de convicção não produzida pelo conhecimento ou pela ciência, mas pela crença e pela opinião*. A persuasão é uma *crença sem saber*. (Em linguagem moderna podemos dizer que a persuasão tem um fundamento meramente emotivo e não-racional). A persuasão é *o fim específico a que se propõe a retórica antiga* (cf. verbete).

**PESO (βαρος)**

É considerado por Estraton de Lâmpsaco a causa de todas as coisas, junto com o movimento, o quente e o frio (III, 131). — É introduzido por Epicuro como uma das características essenciais dos átomos (III, 175).

**PESQUISA (ζητησις)**

Em sentido geral, o termo significa *pesquisa desenvolvida com certa metodicidade e sistematicidade*. — Em sentido restrito, pode indicar a particular *zétesis* dos céticos, os quais, justamente pelo seu contínuo pesquisar (sem encontrar nada de definitivo), eram chamados *zeléticos* (cf. Ceticismo).

## PESSIMISMO

O termo é de cunho moderno e indica, na sua acepção mais própria, a concepção da realidade que considera que *na origem das coisas e da vida exista um mal ou uma culpa, e que o negativo como tal seja um momento estrutural e fundamental da realidade*. Ora, se um sentimento pessimista bastante difundido pode ser encontrado na literatura grega, o mesmo não se pode dizer do campo filosófico. — Nos pré-socráticos encontra-se certa forma de pessimismo, na medida em que se inspiram no orfismo (cf. I, 70ss.; 87ss.; 139s.). — Mas com Sócrates e, sobretudo, com Platão delinea-se uma concepção de fundo claramente otimista: cf. I, 301ss. (sobretudo p. 303) e II, 150s. (sobretudo pp. 141s.). — O pessimismo na filosofia pós-platônica, em nível temático, tem manifestações isoladas: cf., por exemplo, o último cirenaísmo (III, 49ss.); o ceticismo (mas só em parte). Ver, ademais, certas características básicas presentes em alguns estoicos, particularmente Marco Aurélio (IV, 110ss.).

## PESSOA (προσωπον)

O termo indica, em sentido técnico, uma substância individual racional em geral e a irrepetível individualidade humana em particular. O pensamento antigo não elaborou e não aprofundou em nível temático esses conceitos, que supõem as conquistas do cristianismo. Cf. o verbete Indivíduo.

PETIÇÃO DE PRINCÍPIO, cf. Dialelo.

PHILIA, cf. Amizade.

PHRONESIS, cf. Sabedoria.

## PHYSIS (φύσις, *natura*)

Este termo exprime um dos conceitos cardeais do pensamento antigo. É muito difícil traduzi-lo, porque nas línguas modernas não existe um correspondente que cubra toda a originalidade de sua área semântica. “Natureza” é o termo menos inadequado, sobretudo se o desvinculamos de concepções científicas reducionistas. Aristóteles, na *Metafísica*, Δ 4, tentou traçar um mapa dos vários significados de *physis*, o qual pode ser muito útil ao leitor moderno que queira recuperar a ampla área semântica da qual falamos: “Natureza significa, (1) num sentido, *a geração das coisas que crescem* (assim, se se entende como longa a letra ‘u’ do termo φύσις). (2) Em outro sentido, natureza significa *o princípio originário e imanente do qual se desenvolve o processo de crescimento da coisa que cresce*. (3) Ademais, natureza significa *o princípio do movimento primeiro que existe em cada um dos seres naturais, e que existe em cada um deles justamente enquanto é ser*

*natural* [...]. (4) Além disso, natureza significa o princípio material originário do qual é feito ou do qual deriva todo objeto natural, privado de forma e incapaz de mudar em virtude só da potência que lhe é própria. Por exemplo, diz-se que a natureza de uma estátua ou de um objeto de bronze é o bronze, ao invés, dos de madeira diz-se que é a madeira; e assim por diante. De fato, cada um desses objetos é constituído por aqueles elementos, sem que se mude a matéria-prima da qual é constituído. Nesse sentido, alguns chamam de natureza os elementos dos seres naturais. E alguns dizem que elemento é o fogo, outros, a terra, outros, o ar, outros, a água e outros, algo semelhante; outros dizem que os elementos são mais de um e outros, enfim, que os elementos são todos. (5) Em outro sentido, natureza significa a substância[= forma] dos seres naturais. Por isso, de todas as coisas existentes ou geradas naturalmente, mesmo que já esteja presente aquilo do que, por natureza, deriva o seu ser e a sua geração, quando ainda não têm a sua forma e a sua figura, dizemos que ainda não têm a sua natureza. Portanto, objeto natural é o que é composto de matéria e de forma. Por exemplo, os animais e as suas partes. E natureza não é só a matéria-prima [...], mas também a forma e a substância: e esta é o fim da geração. (6) Por extensão, e em geral, toda substância é chamada natureza em virtude da forma, pelo fato de que a forma também é uma natureza. Do que se disse resulta que a natureza, no seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e pela própria essência. De fato, a matéria é dita natureza somente porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento somente porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio” (1014 b 16ss.). — Para completar esse quadro aristotélico dos vários significados de *physis*, devemos traçar brevemente também o mapa das fases históricas através das quais eles foram pouco a pouco conquistados. Com isso o quadro aristotélico ficará enormemente enriquecido. — a) Os criadores do conceito filosófico de *physis* foram os pré-socráticos, os quais, justamente por isso, são chamados de físicos. *Physis*, para eles, é o princípio do ser e da vida de todas as coisas (aquilo por que, por cuja obra e no qual [todas as coisas são] e o princípio é o Divino, como o próprio Aristóteles diz em outro lugar (I, 48s.); nesse sentido, a *physis* implica estruturalmente o conceito de divino. *Physis*, em particular para os eleatas, é o ser (I, 111s.). A *physis* assume o caráter de *assomaticidade* em Anaxímenes e, sobretudo, em Melisso, no sentido que explicamos em I, 60 e 127. Falar de materialidade, como fazem muitos, da *physis* dos pré-socráticos, não é correto, pelas razões apresentadas em I, 102; 127; 148. *Physis* implica, enfim, inteligência e ordem, como é evidente já com a doutrina do *Logos heraclítico* (I, 67ss.) e, sobretudo, com a doutrina de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia (I, 147ss.; 166ss.). Com terminologia moderna poderemos dizer que para os pré-socráticos a *physis* é a totalidade do real

considerado na sua *estrutura* (ontológica), ou seja, *na sua ordem e nas suas leis com tudo o que elas implicam*. — *b*) Platão conquista outros significados e, entre outras coisas, chama de *physis* também a Idéia ou, pelo menos, fala de *physis*, em muitas passagens, referindo-se às Idéias (II, 61s.). — *c*) Aristóteles tenta uma sistematização e uma síntese das conquistas precedentes, como fica claro sobretudo a partir do ponto 6 do texto acima reportado. A preeminência hierárquica por ele conferida ao conceito de *physis* como forma indica o peso que teve a lição platônica. Com Platão e Aristóteles, todavia, *ocorre uma reviravolta de significado, consequência da “segunda navegação”*. De fato, a distinção entre “metafísica” (filosofia primeira) e física (filosofia segunda) comporta uma mudança do antigo significado de *physis*, que, em vez de indicar a totalidade do real, acaba por designar prevalentemente a *realidade sensível*: o conceito de *natureza* passa assim a coincidir sobretudo com o de *natureza sensível* (II, 374s.). Deve-se, contudo, observar que essa perspectiva aristotélica não só não elimina os significados anteriores de *physis*, mas se acrescenta a eles, inclusive porque, logo depois de Aristóteles, a metafísica é abandonada e as conquistas da “segunda navegação” se diluem. — *d*) Com a filosofia helenística ocorre nova etapa, sobretudo com o Pórtico. O conceito de *physis* adquire também o significado de *fundamento da norma moral e política*. Já a Academia e o próprio Aristóteles tinham-se movido nessa direção, mas a a fundação teórica dessa perspectiva só ocorre no contexto da tríplice valência do *Logos-physis*, da qual falamos em III, 273ss. Para o significado físico-teológico do *Logos-physis* cf. III, 307s. Para o sentido específico no qual o *Logos-physis* é o *fundamento da ética* cf. III, 328ss. (Para o significado restrito de *physis* como *princípio e crescimento* no estoicismo, cf. III, 322). — *e*) A última etapa da evolução do conceito grego de *physis* é constituída pela especulação de Plotino. Segundo Plotino, a natureza é a orla extrema da Alma, *o aspecto pelo qual a Alma produz o mundo físico*. A natureza em sentido plotiniano é *Logos que produz as formas e as fornece à matéria*. A *physis* deriva da contemplação da Alma, *e é essa mesma contemplação*. Como todas as realidades inteligíveis, *ela produz contemplando* (IV, 482ss.). — A história da evolução do conceito de *physis* espelha, no limite, o que há de essencial no pensamento grego e, em particular, a cifra pela qual ele se encontra em antítese com o “sobrenatural”, do qual a mensagem cristã é portadora.

## PIRRONISMO

Com esse termo indica-se a doutrina de Pirro e os seus desenvolvimentos de Enesídemos a Sexto Empírico: cf. Ceticismo e Neoceticismo.

## PISTIS (πιστις, *fides*)

Significa *fé*. 1) Platão a considera uma forma de *opinião* e a situa no segundo nível do conhecimento sensível, o que se dirige às coisas e aos

objetos sensíveis (II, 163s.). Também Aristóteles a considera estreitamente ligada à opinião (cf. *De anima*, Γ 3, 428 a 20). 2) Em Filo de Alexandria o termo muda completamente de significado e exprime a *fé* em Deus e na Revelação. Filo considera, conseqüentemente, a *fé* como a virtude suprema e antecipa, desse modo, uma série de temas e problemas que serão desenvolvidos sistematicamente na patrística e na escolástica (IV, 229ss.; 263s.). 3) A *fé* coincide com o poder e a sapiência teúrgica em Proclo (IV, 578ss.).

## PITAGORISMO

É o movimento filosófico e espiritual fundado por Pitágoras, a cavaleiro entre os séculos VI e V a.C., caracterizado por dois elementos fundamentais: a) a ontologia do número (princípios das coisas são os números e, mais precisamente os princípios dos quais os números derivam, ou seja, o *ilímite* e o *límite*); b) uma vida ascética centrada na crença, de origem órfica, na metempsicose (I, 75ss.). — Os motivos pelos quais não se pode falar dos expoentes individuais da escola, mas de pitagóricos no seu conjunto, foram explicados em I, 75. — O pitagorismo antigo dissolveu-se no século IV. Ressurgiu na era helenística e posteriormente, com renovado vigor, sobretudo na era imperial, para depois difundir-se, primeiro, com o médio-platonismo de Numênio e, em seguida, com o neoplatonismo. — Propusemos denominar a fase helenística de “médio-pitagorismo”, e reservar à fase subsequente a qualificação de “neopitagorismo”, pelas razões explicadas em IV, 321ss.; 336ss. Cf. os verbetes Médio-pitagorismo e Neopitagorismo. — Para o catálogo dos expoentes da escola e as indicações bibliográficas, cf. Parte II, verbete Pitagóricos.

## PITHANON (πιθανον)

Significa *provável, acreditável*, no sentido do *que se mostra verdadeiro*. A doutrina do *pithanon* constitui o núcleo da filosofia de Carnéades, o qual, para fugir ao dogmatismo e ao absoluto ceticismo, sustenta que *o mostrar-se verdadeiro* e o *assenso dado a ele* é suficiente às necessidades da vida prática. Cf. os aprofundamentos do significado teórico dessa doutrina em III, 426ss.

## PLATONISMO

Com esse termo indica-se a filosofia de Platão e da sua escola, bem como os vários repensamentos do platonismo originário, que se sucederam em todo o curso da antigüidade. *A história do platonismo não coincide, portanto, simplesmente com a história da escola de Platão, a Academia, a qual morre com Antíoco* (cf. o verbete Academia e as relativas remissões). A partir do final da era pagã e dos inícios da era cristã, o platonismo torna-se movimento



ecumênico, primeiro numa forma relativamente nova, que os historiadores modernos da filosofia (hoje em dia concordemente) denominam *médio-platonismo* (cf. verbete e relativas remissões) e depois, a partir do século III d.C., numa forma radicalmente nova (a forma mais radical de repensamento que o platonismo conheceu) denominada neoplatonismo (cf. verbete e relativas remissões). Para os expoentes do platonismo antigo, cf. Parte II, verbete Acadêmicos, onde damos também as indicações bibliográficas essenciais. Os fundamentos do platonismo são os seguintes: 1) a admissão da existência de dois planos da realidade e do ser, o inteligível e o sensível (essa é a conquista essencial da que o próprio Platão chamou de “segunda navegação”; cf. verbete); 2) o explícito reconhecimento do fato de que o inteligível é a “verdadeira causa” do sensível (o sensível não é capaz de explicar a si próprio); 3) a afirmação de que aos dois planos da realidade correspondem as duas dimensões do homem, que são a alma (afim ao inteligível) e o corpo sensível; 4) a afirmação de que a alma, enquanto afim ao inteligível, é incorruptível; 5) a convicção de que a tarefa do homem consiste em libertar a alma do corpo; 6) a ligação da ética com a escatologia. Ademais 7) o platonismo originário tem fortes interesses políticos, mas entende a verdadeira política como a verdadeira ética, fundada sobre a verdadeira filosofia. 8) O último Platão e a primeira Academia subsumem e desenvolvem elementos pitagóricos.

## PLURALISMO

Em geral chama-se pluralismo *a concepção segundo a qual o princípio das coisas não é único, mas estruturalmente múltiplo*. Em sentido específico, entende-se por pluralismo a filosofia dos físicos pré-socráticos, os quais tentam uma superação das aporias especificamente ligadas ao monismo eleático (ou seja, Empédocles, Anaxágoras e os Atomistas).

## PNEUMA (πνεῦμα, *spiritus*)

O termo significa, em geral, *sopro, espírito*, e assume valências muito diferentes do ponto de vista filosófico. 1) Em Aristóteles não reveste ainda um significado estritamente filosófico e metafísico, indicando os *ventos, a respiração*, ou também *a força vital* que se estende a todos os viventes. Eis uma passagem que ilustra esse significado: “Agora fica claro que todos os animais têm um pneuma congênito e que dele deriva a sua força. [...] Parece que esse pneuma se encontra, relativamente ao princípio psíquico, na mesma relação em que se encontra relativamente ao que é móvel: o ponto das articulações que move e é movido. Dado que o princípio vital em alguns animais encontra-se no coração, noutros no que corresponde ao coração, é evidente que também o pneuma congênito encontra-se na mesma parte. Em outro lugar se dirá se o pneuma é sempre o mesmo ou se se transforma sempre em outro. A mesma questão, com efeito, surge também para as outras partes do corpo. Contudo, é claro que ele

é por natureza apto a mover e a produzir energia. As funções do movimento são puxar e empurrar, de modo que é necessário que o órgão possa expandir-se e contrair-se. Desse gênero, portanto, é a natureza do pneuma. De fato, contraindo-se e expandindo-se naturalmente, é capaz de puxar ou de empurrar em virtude da mesma causa; ademais, relativamente às substâncias ígneas é pesado, relativamente às substâncias contrárias é leve” (*De Motu animalium*, 10, 703 a 9 ss.). 2) Na ontologia estoica, o pneuma significa *sopro ígneo* e é *princípio que tudo penetra e tudo transforma*, o qual, difundindo-se pelo universo com diferente intensidade, gera as coisas com graduação hierárquica precisa. O Pneuma estoico *coincide com o fogo-artífice* (com o Deus-physis-logos, III, 308ss.). 3) Em Filo de Alexandria, Pneuma é usado para indicar o *Espírito* que Deus inspira no homem, *o poder de verdadeira vida* que Deus dá ao homem. Com essa doutrina, Filo revoluciona a antropologia clássica, pelas razões explicadas em IV, 257ss. 4) Significa, ademais, o fluido sutil que atravessa o corpo, do qual depende a boa ou a má saúde, segundo uma seita da medicina antiga (cf. IV, 163). 5) No contexto do pensamento cristão, significa o Espírito Santo.

### PNEUMÁTICOS, Médicos (πνευματικοί)

São assim chamados os médicos que atribuíam a causa das enfermidades à má circulação de um fluido sutil, denominado pneuma, que atravessa todo o corpo (IV, 163).

POESIA, cf. Poética.

### POÉTICA (ποιητική)

A reflexão filosófica sobre a natureza, o significado e o valor da poesia começa com Górgias. Ele considera que a peculiaridade da poesia consiste em produzir uma espécie de (poético) *engano* (ilusão), que produz por sua vez uma moção dos sentimentos, sem pretender fins cognoscitivos e práticos. Cf. textos e aprofundamentos em I, 219ss. — Para Platão, a poesia (como, em geral, as artes figurativas) é: *a) imitação* (mimese) não do ser, mas da aparência do ser (ou seja, das coisas sensíveis), e, portanto, encontra-se “a três graus de distância da verdade” (é imitação de imitação). — *b)* Ademais, enquanto suscita emoções e sentimentos, dirige-se à parte mais baixa da alma e não à razão. — *c)* Não se funda sobre a ciência, mas sobre uma espécie de *divina mania*, sobre uma inspiração alegórica. Segundo Platão, a arte não tem um valor autônomo (II, 171ss.). — A doutrina aristotélica resgata a poesia da condenação platônica e apóia-se sobre três conceitos centrais. — *a)* A arte é mimese, não enquanto mera cópia dos eventos, mas enquanto visão dos mesmos segundo a possibilidade e a verossimilhança. — *b)* O objeto da poesia é o particular, mas transfigurado, por assim dizer, e visto na sua valência universal; não em sentido lógico, mas em sentido fantástico-

-poético. — c) A poesia tem por efeito a *catarse*; esta, com efeito, alivia e purifica a alma das paixões (II, 484ss.).

### POLIMATIA (πολυμαθεια)

O termo exprime o conceito que indicamos com a expressão *erudição polivalente ou saber enciclopédico*. Como tal é desprezada por Heráclito: “A *polimatia* não ensina a pensar retamente” (fr. 40; cf. fr. 129). Análoga é a posição de Demócrito: “Muitos, embora possuindo uma erudição polivalente, são privados de intelecto” (fr. 64); “É preciso esforçar-se para compreender muito, não para ter uma *erudição polivante*” (fr. 65). Pode-se chamar de *polimatia* (ainda que nos testemunhos que nos chegaram não apareça o termo) o saber enciclopédico propugnado por Hípias (I, 228s.) e considerado por ele como alcançável pela arte da memória (cf. Mnemotécnica).

### POLIS (πολις)

O termo indica a Cidade no significado antigo de Cidade-estado, ou seja, de Estado como o realizaram os gregos. Ver, a respeito, o verbete *Política* e as relativas remissões. Sobre a crise da Polis e as suas consequências espirituais que afetaram também o pensamento filosófico cf. III, 5ss.

### POLITEÍSMO

O termo indica, no âmbito da religião, a *crença na existência de muitos Deuses*. Em filosofia indica, mais propriamente, a *concepção do divino como estruturalmente múltiplo*. (Nesse caso, talvez, fosse melhor falar de pluralismo teológico; mas o pluralismo teológico tem sempre uma valência politeísta). O politeísmo — note-se — apesar de ser uma cifra característica da religião grega, é também uma constante da filosofia grega. Por isso *o conceito de monoteísmo ficou fora dos horizontes do pensamento antigo*. — Entre os exemplos mais significativos, indicamos a complexa dedução dos Deuses no *Timeu* platônico (II, 151s.), os cinqüenta e cinco (ou quarenta e sete) Motores que, em Aristóteles, são hierarquicamente subordinados, mas coeternos ao primeiro Motor Imóvel (II, 369ss.), e os múltiplos Deuses de Epicuro (III, 195ss.). Na antigüidade tardia, a doutrina das hipóstases é até mesmo apresentada, expressa e sistematicamente, como *fundação teórica do politeísmo popular* (IV, 554ss.). — Para o filósofo grego, Deus e o Divino implicam, é verdade, uma *unidade*, mas não implicam absolutamente uma *unicidade*, enquanto designam uma esfera que, pela sua própria natureza, desdobra-se estruturalmente numa multiplicidade de diferenciações. Cf. Monoteísmo.

POLITIA, cf. Governo, formas de.

### POLÍTICA (πολιτική)

A) Na sua formulação clássica, platônico-aristotélica, a política é uma verdadeira *filosofia do homem e das “coisas humanas”* e, como tal, absorve

em si a ética. A política, com efeito, para Platão e Aristóteles, 1) determina as supremas finalidades da vida associada, que são o bem, o justo e a felicidade; 2) determina a estrutura do Estado que melhor leva à realização daquelas finalidades; 3) determina as possíveis formas de governo do Estado e as suas características. 1) Quanto ao primeiro ponto, cf. o que dissemos em II, 237ss. e 432ss. Como complemento do que aí dissemos, consideramos oportuno ler algumas afirmações extraídas da *Ética Nicomaquéia*, que mostram de modo eloquente o quanto a concepção antiga da política difere da moderna, e, ao mesmo tempo, o quanto Aristóteles concorda com Platão ao determinar o conceito e os fins da política. No cap. 2 do primeiro livro da *Ética Nicomaquéia*, o Estagirita escreve: “[...] se há um fim das ações por nós realizadas, querido por ele mesmo, enquanto queremos todos os outros em função daquele, e se não escolhemos todas as coisas em vista de outra (assim, com efeito, se procederia ao infinito, de modo que a nossa tensão permaneceria privada de conteúdo e de utilidade), *é evidente que esse fim deve ser o bem, antes, o bem supremo*. E não é verdade que também para a vida, o conhecimento do bem tem grande peso e que nós, se temos um alvo, como os arqueiros, nos tornamos mais capazes de alcançar o que devemos? Se é assim, é preciso tentar determinar, pelos menos nas grandes linhas, o que ele é e de qual das ciências ou das capacidades ele é objeto. Deve-se admitir que *pertence à ciência mais importante, isto é, à que é arquitetônica em máximo grau. Tal é, manifestamente, a política*. De fato, é ela que estabelece que ciências deve-se cultivar nas cidades, e quais devem aprender cada classe de cidadãos, e até que ponto; e vemos que também as mais apreciadas capacidades, como por exemplo a estratégia, a economia, a retórica, são subordinadas a ela. E dado que ela se serve de todas as outras ciências e estabelece, ademais, por lei o que se deve fazer, e que ações se deve evitar, *o seu fim envolverá os fins das outras, de modo que será esse o bem para o homem*. De fato, se o bem é o mesmo para o indivíduo e para a cidade, é manifestamente algo maior e mais perfeito perseguir e salvaguardar o da cidade: com efeito, podemos nos contentar com o bem de um único indivíduo, mas é mais belo e mais divino o bem de um povo, de cidades inteiras. A nossa pesquisa visa justamente a isso, dado que se trata de uma pesquisa *política*”. Pouco adiante, no início do capítulo quarto, Aristóteles acrescenta que esse bem ao qual tende a política é a felicidade. “Retomando o discurso, dado que todo conhecimento e toda escolha aspiram a um bem, digamos agora o que é, a nosso ver, *aquilo a que tende a política*, isto é, qual é o mais elevado dos bens alcançáveis mediante a ação. Ora, quanto ao nome, a maioria está praticamente de acordo: tanto a massa como as pessoas cultivadas o chamam de *felicidade*”. Aristóteles e Platão não concordam na determinação do conceito de bem (cf. verbete), mas consentem muito mais do que se crê ao conceber

a felicidade na dimensão da contemplação (cf. verbete e o vol. I, Apêndice II, *passim*). 2) Quanto ao problema da estrutura do Estado, mostramos que Platão traça dois projetos: o da cidade ideal na *República* (II, 243ss.) e o da “cidade segunda” nas *Leis* (II, 281ss.). Equivoca-se quem crer que o primeiro seja meramente utópico e que o segundo substitua o primeiro. O projeto da cidade ideal implica, indubitavelmente, uma componente utópica, e Platão diz sem meios-termos que tal cidade não existe “em nenhum lugar sobre a terra” (e utopia quer dizer, justamente, *o que não existe em nenhum lugar*); mas o próprio Platão explica que não importa o fato de ela existir ou não, e nem mesmo que possa realizar-se historicamente no futuro, dado que ela é o “modelo” ao qual se deve conformar quem quer viver na dimensão da política verdadeira. O que significa que o Estado primeiro é um ideal absoluto ao qual o homem deve tender e *que deve realizar no próprio interior* (II, 272ss.). De resto, o Estado ideal platônico é a projeção aumentada da *psyché* humana e de como ela deve viver para ser perfeita (II, 248ss.), de modo que a conclusão acima indicada é totalmente legítima. O projeto do segundo Estado, traçado nas *Leis*, representa o Estado sob forma de ideal não absoluto, mas *relativo*, ou seja, *historicamente realizável nas circunstâncias do seu tempo* (cf. o que dissemos em II, 281s.; cf. também II, 275ss.). Nesse sentido, a posição de Aristóteles, cujo Estado ideal é, justamente, um ideal supostamente realizável na dimensão histórica, é claramente antecipada (II, 441ss.) 3) Quanto, enfim, à determinação das possíveis formas de constituição, ou seja, *o governo do Estado*, recordamos que já na *República* existem indicações precisas (II, 263ss.), com destaques muito interessantes. Todavia, as análises mais maduras encontram-se no *Político* (II, 276s.) e nele se inspira Aristóteles, completando-o (II, 438ss.; cf. verbete Governo, formas de). B) No que se refere à evolução histórica da problemática política na antigüidade, deve-se observar o seguinte: 1) já se faz presente nos pré-socráticos, como é expressamente destacado pelas nossas fontes, o interesse pela coisa pública (I, 47, nota 1; 52, nota 1; 75s., nota 2; 106, nota 1; 117, nota 1). 2) Os sofistas apresentam-se até mesmo como mestres de “virtude política” (I, 193; 203s.; 206s.). 3) O próprio Sócrates apresenta a sua atividade filosófico-educativa como a mais elevada atividade política, e a considera como “cura da alma” (I, 285ss.). 4) Já falamos sobre a correspondência entre Estado e alma em Platão. 5) Essa relação, embora redimensionada, é reafirmada pelo próprio Aristóteles, como fica claro pela passagem que reportamos em II, 442s. 6) Uma nítida mudança de perspectiva verifica-se em consequência da revolução política operada por Alexandre Magno, como mostramos em III, 5ss. Desabada a Polis, o indivíduo deixa de identificar-se com o cidadão e assim a *ética deixa de identificar-se com a política*; o Estado não é mais considerado como a dimensão necessária para a explicação e a realização dos valores mais elevados do homem. Posições de contestação do valor da Polis já tinham ocorrido em alguns sofistas e

socráticos menores (cf. Apolitismo), particularmente nos cínicos, que, contudo, amadureceram o seu pensamento sobretudo na era helenística (III, 27ss.; 31ss.; 36s.). Típica dessa época é a posição dos epicuristas, que desvalorizam nitidamente a vida política, considerando-a “não-natural”, pregando a excelência do “viver escondido” e avaliando as leis, o direito e a justiça na medida em que se relacionam ao útil (III, 221ss.). Os estóicos, ao invés, teorizam o direito de natureza e concebem uma política em sentido universalista, afirmando o cosmopolitismo, do qual já tinham ocorrido antecipações (cf., por exemplo, I, 335), mas escassamente motivadas. Tal tema se torna muito difundido na era helenística (III, 355ss.) e, por último, é acolhido pelos próprios epicuristas (IV, 56). 7) Na era imperial, enfim, o enfoque místico da especulação faz perder quase totalmente o antigo significado filosófico da problemática política. Um exemplo parece-nos particularmente eloquente: Plotino sente necessidade de reduplicar as quatro virtudes cardeais da *República* platônica e de introduzir a *virtude em nível superior*. O mesmo acontece com muitos neoplatônicos posteriores (IV, 514s.; 549s.; 565, nota 23). As antigas “virtudes políticas”, que para Platão eram toda a virtude, tornam-se a mais pálida manifestação dela, e o Bem e a felicidade são postos num lugar que, longe de ser alcançável numa dimensão “política”, mostra-se alcançável no *silêncio* e na *solidão*, com uma fuga “de só a Só” (IV, 530ss.).

### POLÍVOCO (πολλαχως λεγομενον)

Polívoco se diz *do que é predicado segundo múltiplos significados*. A polivocidade é a característica da concepção do ser em Aristóteles, em contraste com a eleática, que é radicalmente unívoca (cf. verbete). A polivocidade do ser aristotélico não implica, contudo, mera homonímia, mas *analogicidade*, enquanto todos os múltiplos significados do ser pressupõem uma referência estrutural a um único significado, o ser como substância, que serve de fundamento a todos os outros, como mostramos em II, 341ss. Cf. Analogia, Unívoco, Homônimo.

PONOS, cf. Fadiga.

### PÓRTICO (στοα)

O nome, que designa também a escola fundada por Zenão de Cítio, vem do célebre pórtico pintado por Polignoto, no qual se reuniam Zenão e seus seguidores. Ver o documento que apresentamos em III, 270. Cf. Estoicismo.

### PÓS-PREDICAMENTOS

Assim foram denominados os conceitos que Aristóteles ilustra no tratado sobre *As Categorias*, depois da análise das categorias individuais, nos capítulos 10-15, e precisamente: oposição, anterioridade, simultaneidade, mudança e haver.

### POSSÍVEL (δυνατον, ενδεχομενον)

Aristóteles define como possível o que não é impossível de existir, isto é, aquilo cuja realização *não implica contradição* (cf. *Metafísica*, Δ 12; Θ 3-4). Ele o define também como o que não é necessário nem impossível (*Primeiros Analíticos*, A 13, 32 a 18-20). O conceito de possível tem notável importância na ontologia, coincidindo, de fato, com o conceito de *potencial*, isto é, como o conceito do que *tem potência* ou *é em potência* (cf. verbete *Dynamis*), e que, como tal, pode traduzir-se em ato. Consequentemente, o possível tem também importância na lógica (cf. *Modal*). — O possível é, ademais, considerado por Aristóteles também como um dos *topoi* fundamentais da retórica (II, 480). — Contra o conceito de possível-potencial polemizam os megáricos, particularmente Diodoro Crono, que define como possível apenas *o que de fato e de direito é ou se traduz em ato, ou seja, o necessário* (III, 60ss.). — O conceito de possível de Aristóteles implica uma estrutural superação da concepção eleática da realidade, que é concebida na dimensão da absoluta necessidade; o de Diodoro Crono, ao invés, supõe o retorno aos pressupostos eleáticos (III, 60s.). — Para Aristóteles, o possível tem também valência estética, sobre a qual cf. o que dissemos em II, 485ss.

### POSTULADO (αιτημα)

Eis a clássica definição dada por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*, A 10, 76 b 23ss.: “O que existe necessariamente em virtude de si e que é necessário crer, não é nem uma *pressuposição* nem um *postulado* [mas um *axioma*]... Então, o que, embora sendo provável, o mestre assume sem prova é uma *pressuposição*, quando assume coisas aceitas pelo discípulo, e a *pressuposição* não é em sentido absoluto, mas só relativa ao discípulo, enquanto tem-se um *postulado* quando o mestre assume a mesma coisa, ainda que o discípulo não esteja convencido dela ou até mesmo esteja convencido do contrário. Exatamente nisso diferem a *pressuposição* e o *postulado*, pois este último é o oposto da *convicção* do discípulo, ou aquilo que, embora sendo demonstrável, o mestre assume e usa sem prová-lo”.

POTÊNCIA, cf. *Dynamis*.

### PRÁTICA, Ciência (πρακτικη)

Aristóteles chama assim as ciências que buscam *o saber para o aperfeiçoamento ético do homem, e que implicam uma atividade que parte do sujeito e retorna ao próprio sujeito, enriquecendo-o espiritualmente*. São ciências práticas a política e a ética, ou seja, a “filosofia do homem” (II, 335; 405). Cf. verbe *Ciência*.

### PRÁXIS (πραξις)

Para Aristóteles, é a ação que parte do sujeito e volta ao sujeito, ou seja, *a ação moral*, que, como tal, distingue-se da *poiesis* ou produção, ação que

*produz* algo fora do sujeito (de onde a distinção de ciências práticas e ciências poéticas; cf. II, 335). Em sentido genérico, práxis indica o agir e o fazer dos homens, como atitudes distintas da contemplação. A inferioridade da práxis com relação à contemplação é tematizada em quase todos os filósofos gregos. Ver sobretudo o que diz Aristóteles a respeito (II, 419ss.) e a atitude extrema assumida por Plotino (IV, 530ss.).

### PRAZER (ἡδονή, *voluptas*)

O prazer é um estado de caráter seja físico, seja psíquico, seja, ao mesmo tempo, físico e psíquico, que constitui um dado originário e imediato da experiência. Como dado imediato, não é redutível a elementos ulteriores. Contudo, ele pode ser interpretado: A) no quadro de determinada ontologia e, portanto, definido em função de categorias ontológicas; ou B) avaliado num contexto ético e, portanto, qualificado com as categorias morais de bem e de mal. A) As interpretações ontológicas mais conhecidas são as seguintes. 1) Para os cirenaicos, o prazer é um *movimento leve*, enquanto a dor é um movimento violento (I, 351ss.). 2) Para Epicuro, é um estado de *quietude*; ou melhor, o verdadeiro prazer é apenas o prazer imóvel (catastêmico), dado que o prazer em movimento, do qual falavam os cirenaicos, comporta sempre perturbação; cf. III, 206ss. (ver algumas antecipações da doutrina epicurista em Platão, *República*, IX, 583 b ss.). 3) Para os estóicos, o prazer (assim como a dor) é consequência da *oikeiosis* (cf. verbete), isto é, a busca e o encontro do que conserva e realiza a natureza das coisas (III, 331ss.). 4) Mais a fundo foram Platão e, sobretudo, Aristóteles. O primeiro interpreta o prazer como *dever*, mas compreendendo que, como tal (como todo *dever*), supõe o *ser* como causa, aludindo com isso ao bem, entendido como causa do prazer (cf. *Filebo*, 53 c ss.). O segundo, ao invés, interpreta o prazer com base no conceito de *energeia*, como atividade, ou melhor, como o *quid* que se segue a toda atividade, realiza o seu fim e o aperfeiçoa (II, 426ss.). B) Quanto à avaliação do prazer, a ética grega apresenta amplo arco de possibilidades: 1) o prazer é bem; 2) o prazer é mal; 3) o prazer não é nem bem nem mal; 4) o prazer é a ressonância subjetiva de um bem objetivo. 1) A primeira tese é própria já de alguns sofistas (I, 231s.; 238ss.), dos cirenaicos (I, 345: 351ss.) e dos epicuristas. 2) A segunda é própria sobretudo dos cínicos (I, 339s.). 3) A terceira é típica de Sócrates (I, 279ss.). 4) A quarta é sustentada por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* e é, sem dúvida, a mais refinada (II, 426ss.).

PRÉ-NOÇÃO, cf. Prolepse.

### PREDICADO (κατηγορουμενον)

1) O predicado é, na lógica aristotélica, *o que se diz de um sujeito e que exprime uma propriedade dele, uma afecção ou uma determinação essencial*



*ou mesmo accidental.* O predicado, enquanto tal, na sua função lógica, é universal. Esse significado de predicado é estreitamente ligado à ontologia aristotélica; de fato, supõe a doutrina da substância e do ser, das categorias e do acidente. — 2) Na doutrina estoica, o conceito de predicado está ligado ao de *lekta* e de *incorpóreo*, pelas razões explicadas em III, 285ss.

PREDICAMENTO, cf. Categoria.

PREMISSA, cf. Prótase.

PRESENÇA, cf. Parusia.

### PRIMEIRO (πρῶτος)

Usado em sentido próprio, esse termo é *sinônimo de Arché*, princípio: “[...] *princípio é o que é primeiro e o que é primeiro é princípio* [...]” (Aristóteles, *Tópicos*, Δ 7, 121 b 9). — Assim também Proclo: “Princípio de todas as coisas é aquilo do qual todas participam. *Mas todas as coisas participam somente do Primeiro*; enquanto das outras coisas não participam todas, mas algumas. Portanto aquele [= o Uno] é *o Primeiro absolutamente*, mas as outras coisas, referidas a uma certa ordem, são primeiras, mas não absolutamente” (*Elementos de Teologia*, 100). — Alguns neoplatônicos preferem o termo Primeiro a outros para indicar o Absoluto (IV, 567ss.). — Recordamos que a metafísica como ciência dos primeiros princípios é chamada por alguns de *protologia*. — Recordamos também que *primeiro e último* em metafísica podem indicar a mesma realidade, enquanto o princípio é *primeiro por si, mas último para o homem* que, na sua pesquisa, parte das coisas principiadas e encontra o princípio como último.

PRINCÍPIO, cf. Arché.

### PRIVAÇÃO (στερησις)

*Contrapõe-se à posse* e é um dos quatro gêneros de opostos, segundo Aristóteles (os outros opostos são: os relativos, os contrários e os contraditórios). Na ontologia, Aristóteles indica com esse termo *a falta ou a ausência da forma*, e, como tal, a privação desempenha um papel importante na explicação do devir. Sobre os múltiplos significados de privação cf. Aristóteles, *Metafísica*, Δ 22, *passim* e o nosso comentário (Aristóteles, *Metaf.*, vol. I, pp. 472ss.).

### PROAIRESIS (προαίρεσις)

Em Aristóteles significa, fundamentalmente, *escolha* (II, 428ss.); em Epicteto significa *escolha fundamental, da qual dependem todas as escolhas sucessivas* (IV, 99ss.). Cf. o que dissemos no verbete Escolha.

## PROBABILISMO

É a atitude de pensamento que *substitui ao critério de verdade um critério de plausibilidade ou credibilidade*. Na terceira Academia de Carnéades esse critério assume a forma de *probabilismo dialético* (cf. textos e exegese em III, 432ss.). Em Filo de Lárisa e em Cícero assume uma forma que se poderia chamar de *probabilismo positivo* (cf. textos e exegese em III, 445ss.; 455ss.).

## PROCESSÃO (προοδος)

É o termo mais apropriado para indicar o processo de derivação de toda a realidade do Uno na metafísica neoplatônica. A processão foi, amiúde, confundida com a emanação; mas isso é um grave equívoco (IV, 525ss.). A processão é constituída de uma série de momentos logicamente bem distintos já em Plotino, e progressivamente explicitados, aprofundados e ulteriormente complicados pelos neoplatônicos posteriores. Para compreender a fundo a processão neoplatônica é preciso partir da distinção plotiniana das duas formas de *atividade*, a) a atividade que é própria de um ente, b) a atividade que provém *daquele* ente. A primeira coincide com a própria natureza do ente, a segunda dela deriva. — a) A primeira atividade do Uno coincide com a sua livre autoposição (com seu ser *causa sui*) e com seu querer ser o que é. — b) A segunda (consequência necessária) implica o proceder de algo diferente do Uno (dado que o Uno se põe a si mesmo como infinita potência, como potência de todas as coisas, dele devem proceder todas as coisas). O que deriva do Uno é algo indeterminado, que só se determina ao *voltar-se para a contemplação* do Uno. Nasce, desse modo, a primeira hipóstase, da qual derivam as outras, segundo um esquema idêntico. — A processão implica, ao mesmo tempo, *necessidade e liberdade*: é uma necessidade que *se segue* a um ato de liberdade (o do Uno que se põe a si mesmo). A processão implica, depois, uma *permanência* da hipóstase produtora e é uma atividade que *não esgota nem diminui a realidade da hipóstase da qual deriva*. Vice-versa, *como atividade, degenera paulatinamente*, de modo que as hipóstases produzidas são progressivamente, hierarquicamente inferiores uma à outra. — O conceito de processão não se compreende sem o de contemplação. Para uma exposição sintética da processão cf. IV, 525ss. Para uma exposição analítica dos seus vários momentos, cf. IV 452ss.; 459ss.; 473ss. Proclo (explicitando elementos já presentes em Plotino, à luz também dos subsequentes desenvolvimentos do neoplatonismo) determina a processão como processo triádico constituído por três momentos: 1) a *manência*, 2) a *processão* ou *saída* e 3) o *retorno*. A *manência* já está claramente expressa no conceito plotiniano de permanência (*ménein*) e coincide, no fundo, com a atividade *do* ente, da qual falamos acima. A saída coincide com a atividade que provém *do* ente. O retorno coincide com o *voltar-se contemplativo*. Para ulteriores determinações e características estruturais da processão segundo Proclo cf. IV, 585ss.

PROCESSO TRIÁDICO, cf. *Processão*.

### PROGREDIENTES (προκοπτοντες)

São, sobretudo na doutrina do segundo estoicismo, *os homens que, embora não tendo ainda chegado à virtude, progridem na sua direção*. — Esse conceito foi introduzido para amenizar o paradoxo segundo o qual entre o vício e a virtude não há (moralmente) uma via intermédia e, portanto, ou se é estulto ou se é sábio. Segundo a nova doutrina, ao invés, existe a via intermédia dos *progredientes* (III, 370ss.).

### PROGRESSO

O conceito de progresso, entendido como desenvolvimento do homem no curso da história em direção a um incremento cada vez maior de civilização e, portanto, na direção de algo positivo cada vez maior é, fundamentalmente, estranho ao pensamento antigo, assim como lhe é estranho o moderno conceito de história. — *a)* No mito da idade do ouro, à qual sucedem idades cada vez menos felizes, está implícita a idéia de regresso, mais do que a de progresso. — *b)* No conceito dos ciclos recorrentes, tal como se encontra, por exemplo, em Aristóteles (segundo o qual a humanidade progride até o momento em que catástrofes recorrentes a remetem ao estado primitivo), a idéia de progresso, que parece admitida no interior de cada ciclo, desaparece, não só pelo fato de se tratar sempre de um progresso limitado, mas também pelo fato de que é sempre o mesmo processo que se repete nos vários ciclos, e a idéia de repetição é a negação da de progresso no sentido acima indicado. — *c)* O mesmo vale, e em medida ainda intensa, para os ciclos recorrentes tais como são concebidos pelos estoicos; cf. *Apocatástase*.

### PROLEPSES (προληψεις)

Segundo a canônica epicurista, as prolepses (ou antecipações, ou premonições) são *as representações sensíveis que permanecem na memória como marcas das sensações passadas e que podem ser trazidas à mente a qualquer momento, assumindo assim a função de antecipar experiências futuras* (de onde o nome). Equivalem, para os sentidos, ao universal lógico (III, 161ss.). — Também os estoicos admitem a existência de prolepses, consideradas como uma espécie de *concepção natural dos universais* (III, 283s.).

PRONOIA, cf. *Providência*.

### PROPOSIÇÃO

É um enunciado que afirma ou nega algo de algo. A proposição é, portanto, a expressão de um juízo (II, 456s.). Aristóteles indica a proposição com o termo *prótase* (cf. *verbete*).

### PRÓTASE (προτασις)

A prótase é uma proposição (cf. verbete), *assim chamada pela posição que ocupa no silogismo*. Aristóteles (que é o primeiro a usar o termo prótase em sentido técnico) dá a seguinte definição: “As prótases [...] são aquilo do que procede o silogismo” (*Anal. post.*, A 12, 77 a 37). — As premissas são causa da sequência silogística e da conclusão. As premissas do silogismo são duas: uma *maior* e uma *menor* (II, 457s.). — Sobre as suas características e sobre as peculiaridades das premissas do silogismo científico, do dialético e do erístico cf. II, 457ss.; 460s.; 465ss.

### PROTRÉTICO (προτρεπτικός)

Chama-se protrético um *discurso de exortação*, particularmente de exortação à filosofia. (O *Protrético aristotélico* — que nos chegou apenas em fragmentos — é talvez o mais célebre exemplo de exortação ao filosofar).

PROVÁVEL, cf. Pithanon.

### PROVIDÊNCIA (προνοια, providentia)

Indica a *atividade essencial de Deus pela qual ele ordena e governa o mundo*. — a) Em Sócrates, coincide com a atividade finalizadora de Deus (I, 291ss.). — b) Em Platão coincide com a atividade do Demiurgo que produz as coisas, reduzindo a desordem da *chora* à ordem, tendo por propósito o bem (II, 141s.; 149s.). — c) Na teologia aristotélica não há lugar para a providência (II, 372ss.). — d) Tampouco há lugar para ela na teologia epicurista (III, 195ss.). e) Nos estóicos, ao invés, o conceito de Pronóia emerge ao primeiro plano, mas com significado diferente, coincidindo com o conceito de finalidade e racionalidade imanente, ligado ao de Deus-Logos-Physis. Como tal, a Pronóia *vem a coincidir com a Heimarméne* ou *Fato*, pelas razões explicadas em III, 313ss. f) Deve-se notar que o grego não estendeu o conceito de providência com relação aos indivíduos (III, 315); só no neo-estoicismo há acenos nessa direção, mas não-fundados teoricamente (III, 315, nota 59). — g) O conceito de Providência é fundado em sentido espiritualista e transcendental no âmbito do renascido platonismo. — h) Em Filo assume conotações bíblicas; cf. textos e exegese em IV, 244ss.; 250ss.

### PSICOLOGIA

Em sentido filosófico, esse termo designa a *doutrina que tenta determinar a natureza da alma e as funções a ela relacionadas*. O termo entrou em uso na era moderna, mas a problemática relativa é central já no pensamento antigo. Podemos, *grosso modo*, distinguir cinco fases da psicologia grega: 1) a característica dos naturalistas, na qual o problema da alma vincula-se ao do princípio, mas com amplas infiltrações órficas, comportando uma série de

aporias (cf. sobretudo I, 140ss.); 2) a socrática, que coincide com o nascimento do conceito ocidental de alma (I, 257ss.); 3) a metafísica, nas suas duas versões: a) metafísico-religioso-escatológica de Platão (II, 185ss.; 195ss.) e b) metafísico-físico-gnosiológica de Aristóteles (II, 386ss.); 4) a materialista-imanentista da era helenística, nas suas versões epicurista e estoica (III, 191ss.; 249s.; 321ss.; 368s.; 380s.) e 5) a médio-platônica e, sobretudo, a neoplatônica (IV, 312ss.; 473ss.), na qual a alma se torna hipóstase. Cf. verbete *Psyché*.

### PSYCHÉ (ψυχή)

O termo *psyché*, assim como o termo *physis*, exprime um dos conceitos cardeais do mundo antigo. E como *physis*, não se pode traduzir *psyché* por um termo moderno capaz de abarcar toda a área semântica do original. *Alma* é o termo moderno menos inadequado, porquanto mantém as valências fundamentais do original, mas perde uma série de ressonâncias assumidas progressivamente pelo termo na cultura grega e, ademais, corre o risco de trazer à mente do homem moderno uma problemática prevalentemente religiosa, enquanto na cultura grega a *psyché* desempenha um papel essencial *praticamente em todos os níveis*, da *metafísica* à *filosofia da natureza*, da *cosmologia* à *antropologia*, da *moral* à *política*, da *gnosiologia* à *religião*. Dada a enorme importância dessa figura teórica no pensamento grego, é necessário percorrer brevemente as etapas através das quais ela se definiu e desenvolveu. 1) Em Homero, como a moderna filologia definiu de maneira precisa, *psyché* tem, fundamentalmente, dois significados. a) O primeiro, mais genérico, de “sopro vital” (note-se a relação entre *psyché* e o verbo ψύχω = sopro), do qual se faz menção sobretudo na circunstância da morte, ou seja, quando deixa o homem com o último suspiro. — b) O segundo, mais característico, é o de “larva humana”, fantasma, que sobrevive à morte e vai ao Hades. Essa larva é completamente privada de consciência e de conhecimento, e exprime algo nitidamente negativo. Como foi dito com eficaz paradoxo, mais do que alma sem corpo (no sentido que hoje damos a essa expressão), a *psyché* entendida nesse sentido é um corpo sem alma, despotenciado e desvitalizado, com o qual o eu do homem, o seu entendimento e o seu querer não têm nada a ver. O verdadeiro homem só é o de carne e osso. 2) Uma concepção oposta à homérica difunde-se na Grécia com o orfismo, como demonstramos e documentamos em I, Apêndice I, *passim*. A *psyché* é identificada com um Demônio e declarada de origem divina e, portanto, considerada imortal. A sua presença num corpo é considerada como consequência de uma culpa e, portanto, como expiação. Nasce assim a primeira concepção dualista de alma e corpo. Consequentemente, o corpo (chamado “soma”, termo usado, precedentemente, apenas para indicar o cadáver) é interpretado em perspectiva negativa, enquanto o positivo do homem é

indicado unicamente no *Demônio-psyché*, com todas as conseqüências das quais falamos em I, 87ss.; 92; 140ss. (cf. também I, Apêndice I, *passim*). Também o orfismo não refere à *psyché* a consciência e a inteligência; antes, ela é tanto mais ela mesma quanto menos viva é a nossa atividade consciente, como no sono, nos desmaios, e, no limite, quando se liberta, com a morte, do corpo (I, 70). 3) Em nova ótica a problemática da *psyché* apresenta-se nos físicos pré-socráticos. Já a partir de Tales, a *psyché* é ligada à *physis* e ao *Princípio* (I, 50s.). A ela são atribuídas, conseqüentemente, as características próprias do Princípio e, pouco a pouco, também a inteligência, como se pode depreender dos fragmentos de Heráclito (I, 70ss.); do final do fr. 10 de Anaxágoras, e, sobretudo, de Diógenes de Apolônia, o qual identifica a inteligência com o ar, e diz expressamente que o ar respirado pelos homens e pelos animais “é para eles *psyché* e inteligência” (Diels-Kranz, 64 B 4); cf. I, 167s. À perspectiva física da *psyché*, em muitos pré-socráticos, é justaposta, de modo aporético, a perspectiva órfica. O motivo deve ser buscado no fato de que, com base na concepção da *physis*, não era possível explicar a imortalidade pessoal e responder a certas instâncias de caráter religioso, como emerge claramente sobretudo das posições dos pitagóricos, de Heráclito e de Empédocles (I, 70s.; 92; 140ss.). 4) A identificação plenamente consciente e temática da *psyché* com o eu intelectual e moral e com a personalidade do homem constitui a contribuição tipicamente socrática, como mostramos em I, 257ss. Certamente essa passagem foi preparada, em certa medida, pelos últimos físicos, e também por alguns poetas. Mas a posição de Diógenes foi radicalmente *descosmologizada e desvinculada da physis* (na medida em que Diógenes atribui inteligência também aos animais, permanece em antítese com Sócrates), e as intuições dos poetas foram *racionalmente traduzidas e definidas*. Portanto, a grande contribuição da mensagem socrática está em ter feito da *psyché* a sede da inteligência, do conhecimento e dos valores morais, e em ter identificado, por conseqüência, exatamente nela o caráter ético e a verdadeira personalidade do homem. Esta foi uma conquista verdadeiramente irreversível da história espiritual do ocidente. 5) A contribuição de Platão consiste em ter dado *fundamento metafísico à reforma socrática*. Sócrates limitou-se a dar uma definição operativa (para usar uma expressão moderna) da alma, enquanto Platão explica que ela é *afim* às Idéias, e como conseqüência das conquistas da “segunda navegação”, pode *demonstrar a sua imortalidade*, coisa que não fora possível a Sócrates (II, 185ss.). Platão pode, desse modo, tentar uma síntese entre as afirmações socráticas e a mensagem órfica, e *fazer coincidir a psyché-demônio com a inteligência*, espoliando assim de grande parte do caráter mágico-misterioso a própria mensagem órfica, embora mantendo a sua carga místico-religioso-escatológica e conjugando-a com o racionalismo socrático (II, 214ss.). Mas, em Platão, o conceito de *psyché* dilata-se à medida que sua especulação se desenvolve. A tripartição em alma concupiscível, irascível e racional, como

emerge sobretudo na *República*, ainda pode ser considerada um aprofundamento em sentido socrático, dado que é introduzida para explicar as forças alógicas sem as quais não se explicam os conflitos existentes no íntimo do homem e a própria virtude (II, 248ss.). Mas com a doutrina do *Fedro* da alma como *princípio de movimento* e, sobretudo, com a doutrina da *alma do mundo* do *Timeu* (cf. também o livro X das *Leis*), a *psyché* se torna também um *princípio ontológico e cosmológico* (II, 148ss.; cf. verbete Pampsiquismo). 6) As contribuições de Aristóteles (contidas sobretudo no tratado *Sobre a alma*) ampliam consideravelmente os horizontes da problemática da *psyché*. Todas as formas de vida são interpretadas em função da alma e, como consequência, são introduzidas: a) uma alma vegetativa, b) uma sensitiva, c) uma intelectiva. Ademais, o conceito de alma é definido em função dos novos conceitos de *forma, ato, enteléquia*, com êxitos muito fecundos. No que se refere ao homem, Aristóteles considera imortal apenas a alma intelectiva, mas (pelo menos nas obras da maturidade) se cala sobre o seu destino escatológico. Sobre todos esses temas cf. II, 386ss. e os documentos que aí reportamos. 7) Na Academia e no Peripato, depois da morte dos fundadores, assistimos, mais do que a aprofundamentos, a restrições das doutrinas dos mestres (cf. III, 83; 87ss.; 98; 121ss.; 128ss.; 132ss.). As novidades sobre o conceito vêm, na era helenística, do Jardim e do Pórtico. A releitura em chave materialista-corporeísta da doutrina da *psyché* se dá de modo muito aporético. Epicuro considera a alma como um agregado de átomos e, portanto, corpórea, e, além disso, como todo agregado, mortal. Mas depois ele tende a considerar os átomos constitutivos da *psyché* qualitativamente diferentes dos outros, em clara antítese com os pressupostos do sistema (cf. o que observamos em III, 191ss.; 249ss.). Também o Pórtico interpreta a alma como realidade corpórea, ou seja, como pneuma, mas em perspectiva muito mais rica. Existe uma Alma do mundo, que é o próprio Princípio divino, a Inteligência cósmica e, portanto, a Providência, Deus. E existe a alma do homem, fragmento da alma cósmica (III, 324s.). A *psyché* é divisível em oito partes, dentre as quais destaca-se o *hegemônico*, que é a razão (III, 325). Os estoicos atribuem, curiosamente, uma espécie de *sobrevivência temporária da alma*, ficando a meio-caminho entre Platão e Epicuro (III, 325ss.). 8) Com o renascimento do platonismo e do pitagorismo na era imperial (médio-platonismo e neopitagorismo), voltam ao auge todas as doutrinas de Platão, mas tende-se a diferenciar *psyché* e *nous* e a pôr o *nous* estruturalmente acima da *psyché*, com a finalidade de romper definitivamente com o materialismo do Pórtico, no sentido indicado em IV, 298ss. Plutarco pode assim atribuir à matéria uma alma irracional capaz apenas de movimento (IV, 304s.) e falar (como Ático) de uma alma má do universo, interpretando indevidamente uma passagem platônica das *Leis* (IV, 306s.). Cf. também a análoga doutrina de Numênio, da qual falamos em IV, 368s. Deve-se notar outra novidade: remetendo-se provavelmente a doutrinas orientais, Numênio considera que as

almas do homem, antes de revestir-se do corpo, distanciam-se da originária pureza, revestindo-se primeiro de uma substância etérea, que lhes permite entrar nos corpos (IV, 369). 9) As mais conspícuas novidades sobre a *psyché*, na última etapa do pensamento grego, encontram-se em Plotino (sobre as antecipações de Amônio de temas plotinianos, cf. IV, 406ss.). Nas *Enéadas* a *psyché* é a terceira hipóstase e tem um claro papel intermediário entre o mundo do incorpóreo, ao qual pertence, e o mundo corpóreo, por ela produzido. A hipóstase Alma, que tem a característica essencial de ser uma-e-muitas, distingue-se em: 1) Alma suprema, 2) Alma do Todo, 3) almas particulares (de diverso gênero), tendo cada uma funções particulares. À alma são ligados os conceitos de *logos* e de *physis*. A *psyché* torna-se assim o verdadeiro Demiurgo do cosmo físico (dela deriva a própria matéria sensível). No homem, assim como no universo, a alma garante todas as atividades. Situada no quadro geral da doutrina da processão (cf. verbete) e da contemplação, a doutrina plotiniana da Alma leva o pampsiquismo grego aos limites extremos (cf. exegese e textos em IV, 473ss. e 530ss.). 10) Na última fase do neoplatonismo, enfim, a doutrina da alma é ligada à teurgia e à dogmática da religião pagã e, portanto, decai filosoficamente. Deve-se assinalar, particularmente, a tentativa de Proclo de fazer coincidir com a pluralidade das hipóstases, nas quais a alma é dividida, as divindades do Olimpo grego (IV, 581s.). Estendemo-nos mais do que de costume sobre esse tema, porque não se pode entender o pensamento antigo se não se capta o significado poliédrico da *psyché* grega. — Sem uma radical reforma do contexto geral no qual se inseria essa doutrina, não teria sido possível ser compreendida nem tampouco aceita a mensagem cristã da “ressurreição do corpo”, que, por muitos aspectos, é a antítese daquela. Não só os atenienses, escandalizados, voltaram as costas a Paulo, quando ele lhes falou da ressurreição, mas também Plotino rejeitou asperamente essa doutrina (cf. a passagem que apresentamos em IV, 511). Para o grego tinha-se tornado dogma a ressurreição da alma *do* corpo, que é justamente o contrário da ressurreição *do* corpo. (Cf. como Filo de Alexandria, com base na doutrina bíblica, foi constrangido a modificar estruturalmente a doutrina grega em IV, 257ss.)

PURIFICAÇÃO, cf. Catarse.

## Q

### QUADRIFÁRMACO, REMÉDIO (τετραφάρμακος)

Assim foi chamado, já pelos antigos, o quádruplo remédio contra a dor, que Epicuro considerava ter fornecido aos homens, mostrando-lhes 1) que



não se deve temer os Deuses, 2) que não se deve temer a morte, 3) que o prazer está à disposição de todos, 4) que o mal ou é de breve duração, ou pode ser facilmente suportado (III, 227).

### QUALIDADE (ποιον)

Em Aristóteles indica uma das categorias e uma noção que inclui múltiplos significados. São qualidade: *a*) os *hábitos* e as *disposições* (por exemplo: virtude, vícios, saúde, enfermidade), *b*) as *capacidades* ou *incapacidades físicas* (como as dos corredores e dos pugilistas), *c*) as *afecções* (como doce e amargo), *d*) a *figura dos objetos* (curvo, reto, etc.). Cf. *Categorias*, cap. 8, *passim*; cf. também *Metafísica*, Δ 14. — Também para os estóicos a qualidade é uma categoria, porém concebida mais como forma que determina a matéria. A qualidade, para os estóicos, é material e coincide com o princípio ativo (com o Logos) imanente à matéria e inseparável dela (III, 301ss.).

### QUANTIDADE (ποσον)

É uma das categorias, segundo Aristóteles. Para a determinação específica dessa noção cf. *Categorias*, 6, e *Metafísica*, Δ 13, *passim*.

### QUEDA da alma no corpo

É descrita amplamente por Platão no célebre mito do *Fedro* 248 a ss. (que explicamos em II, 200ss.; em particular, cf. o texto da p. 202) como *consequência de uma culpa originária*. Essa concepção da culpa que, nos órficos e nos pitagóricos permanece algo obscura (Apêndice I, *passim*; cf. também I, 87ss.), é interpretada por Platão, no *Fedro*, como *incapacidade de contemplar ou de continuar a contemplar o Ser na plenitude da verdade*. O *cair* como consequência do enfraquecimento ou do cessar da contemplação, torna-se, em Plotino, uma idéia central (IV, 486ss.; 499ss.). O hermetismo interpreta a queda da alma no corpo como um pecado de narcisismo (IV, 383).

### QUIETUDE (στασις)

Na ontologia platônica do *Sofista*, é uma das cinco categorias supremas (II, 113ss.). — O médio-platônico Plutarco põe em correspondência com a categoria da quietude um dos cinco elementos e um dos cinco mundos que constituem o cosmo sensível (IV, 305, nota 46). — É também uma das cinco categorias do inteligível em Plotino (IV, 471).

QUINTA SUBSTÂNCIA, cf. Éter.

QUINTESSÊNCIA, cf. Éter.

## R

RACIOCÍNIO, cf. Silogismo.

### RACIONALISMO

É a *convicção de que o Logos e a razão humana podem, sozinhos, alcançar a verdade*; que são capazes de fazer viver na verdade e, conseqüentemente, que são capazes de levar o homem a alcançar o seu *telos*. Entendido nesse sentido, o racionalismo *é uma das cifras típicas do pensamento filosófico grego*. Os próprios cétricos situam-se, embora paradoxalmente, no interior dessa perspectiva, ainda que com sinal oposto, tanto é verdade que o seu método, mesmo na mais consumada formulação da *antirrese* (cf. verbete), é de caráter tipicamente racionalista.

### RACISMO

Termo moderno que indica a doutrina *segundo a qual existe uma raça humana por natureza superior às outras e segundo a qual a superioridade de civilização é expressão da superioridade de raça*. Assim pode ser corretamente denominada a concepção que os gregos tiveram da própria raça diante dos outros povos “bárbaros”. Cf., por exemplo, Platão, *República*, IV, 435e, e sobretudo Aristóteles, *Política*, A 2, 1252 b 8 (cf. o que dissemos em II, 434ss.; 443s.). — A partir da era helenística a convicção da superioridade dos gregos sobre os bárbaros entra em crise, chegando quase a inverter-se na antiguidade tardia.

### RADICALISMO

É um termo de cunho moderno que, na sua acepção mais geral, indica as instâncias básicas dos *movimentos que pretendem uma total mudança das estruturas sociais e políticas e um sistemático repensamento dos fundamentos conceituais das mesmas*. Com as devidas cautelas, os cínicos podem ser considerados os radicais da antiguidade, pelas razões que evidenciamos em III, 23ss.

### RAÍZES (ριζώματα)

Assim são chamados por Empédocles os quatro “elementos” (água, ar, terra, fogo), porque deles se geram todas as coisas (I, 133ss.).

RAZÃO, cf. Dianóia; Logos.

RAZÕES SEMINAIS, cf. Logoi spermatikoi.

RAZOÁVEL, cf. Eulogon.

REALIDADE, cf. Ser; Ousia; Physis.

## REALISMO

Com esse termo indicamos a natureza peculiar do filosofar aristotélico, o qual se diferencia, por um lado, do *idealismo* platônico, e, por outro, do *naturalismo* de tipo pré-socrático e contudo, acolhe as mensagens opostas de um e do outro. O realismo aristotélico apresenta-se como a *síntese das opostas instâncias idealistas e naturalistas*, afirmando, sem meios-termos, a existência do supra-sensível, no sentido que explicamos em II, 329ss.; 335ss., *passim*. Cf. também o nosso volume: *Il concetto di filosofia prima*, *passim*.

RECORDAÇÃO, cf. Anamnese; Memória.

REENCARNAÇÃO, cf. Metempsicose, Metensomatose.

REGENERAÇÃO, cf. Palingênese.

## RELAÇÃO (προς τι)

É uma das categorias do ser, segundo Aristóteles. A doutrina da relação como categoria tem certamente suas raízes na especulação platônica (cf. *Sofista*, 255 b ss.), assim como nos desenvolvimentos do platonismo na primeira Academia. A definição que Aristóteles fornece nas *Categorias* (7, 6 a 36ss.) é a seguinte: “Relativas se dizem [...] as noções, cada uma das quais, justamente o que é, em si, se diz sê-lo de algo diferente, ou de qualquer outro modo em que seja referida a outra coisa”. — Os estóicos falam, mais que de relações, de *modos relativos* (III, 306). — Deve-se notar que as complexas questões levantadas pela filosofia moderna sobre a relação são estranhas à antiguidade. Todavia, é certo que, para Aristóteles, a *relação é real e objetiva* na medida em que é uma *categoria do ser* (sobre o ser das categorias, cf. II, 347ss.). No máximo, as primeiras dúvidas sobre a realidade da relação podem ser referidas aos estóicos, os quais, fazendo coincidir o ser com o corpóreo, dificilmente podiam interpretar os *modos relativos* como corpos e, portanto, como seres. Mas os textos não são explícitos a respeito disso (III, 306s.). — Um conceito de relação totalmente diferente está implícito na doutrina da dialética platônica e na da processão neoplatônica. Mas sobre essas valências da relação os antigos não pesquisaram explicitamente. Cf. Hipóstase e Processão.

## RELATIVISMO

É a atitude de pensamento que reconhece a *impossibilidade de chegar a uma verdade absoluta*. Foi formulado pela primeira vez no pensamento

ocidental por Protágoras com o célebre princípio do *homem-medida*, segundo o qual *o homem (cada homem) é considerado medida de todas as coisas* e a verdade é relativa a cada homem (I, 200ss.); cf. verbete *Homem-medida*.

RELATIVO, cf. Relação.

## RELIGIÃO

Religião deriva do latim *religio* (de incerta origem etimológica) e não possui um correspondente exato na língua grega. De fato, *θρησκεία* indica o aspecto litúrgico da religião, *ευσέβεια*, a piedade e o respeito a Deus, *οσιότης*, a santidade. Se passamos do termo ao conceito, torna-se mais fácil orientar-se. Provavelmente a definição mais adequada de religião é a de Morris Jastrow: “A religião se compõe de três elementos: 1) o reconhecimento de um poder ou de poderes que não dependem de nós; 2) um sentimento de dependência diante desses poderes; 3) a entrada em relação com esse ou esses poderes. Se se reúnem esses três elementos numa única proposição, pode-se definir a religião como a crença natural num poder ou em poderes que nos superam e diante dos quais nos sentimos dependentes, crença e sentimentos que produzem em nós: 1) uma organização; 2) atos específicos; 3) regulamentação da vida, tendo por finalidade estabelecer as relações entre nós e os poderes em questão”. As várias formas de religião diferenciam-se conforme o diferente modo segundo o qual concebem e desenvolvem cada um dos pontos. A) Quanto à religião grega, deve-se observar o seguinte. 1) Ela não teve uma dogmática considerada *revelada* e, portanto, *imodificável*, e não teve também uma casta sacerdotal encarregada de custodiar o dogma (I, 20ss.). 2) A religião grega clássica, como é expressa sobretudo por Homero e Hesíodo, insere-se entre as que os historiadores chamam de religiões naturalistas, pelas razões que indicamos em I, 21s. 3) Ao lado da religião pública, que era a religião da Polis, floresceu a religião dos mistérios, dentre os quais destacam-se os órficos, que tiveram grande influência sobre a filosofia (cf. I, Apêndice I, *passim* e I, 23ss.). 4) No final da era clássica, à crise da crença nos deuses homéricos, seguiu-se uma forma de religião que os estudiosos denominam *astral ou cósmica*, sobretudo nos estratos mais elevados e, particularmente, por influxo do último Platão das *Leis* e do *Epínomis*. 5) Na era imperial, a religião grega assumiu características fortemente sincréticas, acolhendo elementos orientais e levando ao primeiro plano o elemento mágico, como se pode observar em documentos que interessam também à filosofia, como o *Corpus Hermeticum* e os *Oráculos Caldaicos* (IV, 375ss.; 395ss.). B) A falta de uma revelação e de textos sagrados não só produziu a mobilidade dogmática da qual falamos, mas também a ausência de teorização da *fé* como elemento específico da atitude religiosa. Conseqüentemente, a partir do momento em que surgiu a filosofia na Grécia, ela começou a invadir o campo

da religião e, no limite, a substituir-se à própria religião. De fato, a filosofia toca todos os elementos que acima vimos serem definidores da religião. E o fato de ocupar-se deles no nível do logos, e não no nível da crença (da fé), só podia se mostrar, na perspectiva acima indicada, como uma conquista e como vantagem. Quanto às relações e tangências da filosofia grega com a religião, deve-se observar o seguinte. — *a)* Já os naturalistas aviaram-se na direção de uma profunda racionalização daqueles elementos, não só com críticas cerradas à incorreta concepção antropomórfica dos Deuses (cf. sobretudo Xenófanes, I, 98ss.), mas com as suas positivas interpretações do Princípio (cf. Arché). (Recordamos que as modernas exegeses reconhecem expressamente as valências teológicas da “física” dos primeiros pensadores gregos). — *b)* Os sofistas chegaram a extremos de verdadeira irreligiosidade, não tanto com o agnosticismo protagoriano (cf. verbete), mas com o niilismo de Górgias, com o utilitarismo teológico de Pródico e com as teses de Crítias (I, 210ss.; 226ss.; 236ss.; 241). Ver também as posições de Evêmero (III, 54s., nota 26). — *c)* Sócrates apresenta a primeira visão completa em chave rigorosamente racional dos três elementos acima indicados, e, ao mesmo tempo, apresenta um particular sentimento da sua dependência do Divino com a sua doutrina do *daimonion*, da qual falamos em I, 297ss. (Não faltaram os que propuseram uma exegese essencialmente religiosa do socratismo no seu conjunto). — *d)* Platão apresenta um sistema cujas valências religiosas ultrapassam os horizontes da antigüidade. Deve-se recordar que se a sua filosofia se apresenta como verdadeira religião para os filósofos, para a massa, Platão propõe uma forma de paganismo purificado, culminando na religião astral, da qual já falamos, cujas premissas encontram-se no *Timeu* e os corolários estão nas *Leis* e no *Epínomis*. — *e)* Uma visão que se pode razoavelmente qualificar como religiosa é a que culmina na metafísica de Aristóteles, o qual escreve expressamente, no final da *Metafísica*, *Λ* 8: “Dos antigos e dos mais antigos foi transmitida aos pósteros uma tradição, em forma de mito, segundo a qual estes [= os astros] são Deuses e o Divino circunda toda a natureza. As outras coisas foram, depois, miticamente acrescentadas, para infundir persuasão no povo e para fazer observar as leis e o bem comum. Dizem, de fato, que os Deuses têm forma humana e que são semelhantes a certos animais, e a estas coisas acrescentam-se outras da mesma natureza ou análogas. Se, prescindindo do resto, toma-se destas apenas o ponto fundamental, isto é, a afirmação de que *as substâncias primeiras são Deuses*, é preciso reconhecer que esta foi feita por divina inspiração. E dado que, como é verossímil, toda ciência e toda arte foi encontrada e depois novamente perdida, deve-se reter que essas opiniões dos antigos foram conservadas até agora como relíquias. Só até esse ponto, portanto, são-nos conhecidas as opiniões dos pais e dos antepassados” (1074 b 1ss.). — *f)* As filosofias helenísticas podem ser relidas como formas de religiões “leigas”,

como tentamos demonstrar em III, *passim*. Mesmo que não se quisesse acolher essa leitura, dever-se-ia, em todo caso, reconhecer a carga religiosa que emerge do *Hino a Zeus* do estóico Cleanto (III, 310ss.), bem como da atitude básica de Pirro (III, 405ss.), e seria preciso dar-se conta da atitude de Epicuro, que é muito diferente do que muitos pensaram, como mostramos em III, 195ss. — g) Durante a era imperial, o interesse religioso como tal torna-se prioritário em todas as correntes filosóficas e torna-se, portanto, uma cifra da época, como mostramos em IV, *passim*. — h) A filosofia mosaica de Filo de Alexandria assinala, depois, um momento de ruptura da *Weltanschauung* grega, mas constitui, pela sua referência ao mundo bíblico, um momento atípico do pensamento antigo (IV, 238ss.). C) Deve-se observar, por último, que permaneceram desconhecidos à greidade exatamente os conceitos cardeais que, com a difusão da concepção hebreu-cristã, se tornaram condição de realização de uma verdadeira religião, tais como: o conceito de *criação*, de *amor oblato*, de *Revelação*, de *providência dirigida também ao homem individual*, e portanto também de *dependência de cada homem* (justamente como indivíduo) *de Deus*, de *ajuda divina* e de *graça*.

REMINISCÊNCIA, cf. Anamnese.

RESOLUÇÃO, cf. Analítica.

### RETÓRICA (ρητορικη)

É a arte da palavra e do discurso visando à persuasão. O fim específico da retórica é, portanto, a *técnica de produção da persuasão e consiste numa enucleação e numa atuação dos elementos que na linguagem humana produzem persuasão*. É preciso distinguir a *prática* da retórica da *reflexão filosófica* sobre a mesma. — Para nos limitar a esta última (que é a única que nos interesse nesta sede), recordamos que o primeiro filósofo da retórica (além de retórico) foi Górgias, cuja posição ilustramos em I, 217ss. — Platão repensou a fundo o problema, com êxitos diversos, no *Górgias* e no *Fedro*; cf. II, 175ss. — A teoria mais completa e mais equilibrada encontra-se na *Retórica aristotélica*. Ver a exposição que fazemos dela em II, 471ss. — Nos estóicos, ao invés, a retórica torna-se a bela forma do dizer (III, 277). — Entre os romanos prevalece mais o aspecto prático, com notável diminuição do elemento propriamente especulativo. (Ver, sobretudo, o *De oratore* de Cícero.)

### RETORNO (επιστροφή)

Em Plotino, exprime o movimento da conversão da alma humana que volta a se unir com o Uno (IV, 514ss.). — Deve-se, todavia, observar que o retorno não é só da Alma, mas também do Espírito, que, justamente, voltando-se para a contemplação do Uno, torna-se hipóstase (IV, 459ss.). O mesmo

se dá com a Alma universal, a qual, analogamente ao Espírito, só contemplando o Espírito (e, através do Espírito, o Uno) nasce como hipóstase (IV, 473ss.). — Proclo faz da *epistrofé* um momento necessário da processão em geral, ao lado dos outros dois momentos da *moné* e do *próodos*, explicitando e desenvolvendo de maneira apropriada o pensamento de Plotino (IV, 585ss.).

## REVELAÇÃO

O termo indica o *des-velamento de uma verdade não por meio de um simples procedimento lógico, mas mediante a ajuda ou até mesmo a intervenção de uma Divindade ou de forças divinas*. Podemos distinguir três tipos de revelação: 1) o primeiro, cujo objeto da revelação é constituído por uma verdade que a razão pode entender plenamente e no qual, portanto, a intervenção divina ajuda, por assim dizer, a razão a ser plenamente ela mesma e não a leva além de si mesma; 2) o segundo, no qual a ajuda divina leva, mediante inspiração, a conhecer verdades que são ou se supõem, pelo menos em parte, além da razão; 3) o terceiro, no qual se supõe a intervenção de Deus que, positivamente, historicamente, dá a conhecer aos homens uma verdade que transcende a razão. 1) O primeiro tipo de revelação é o que encontramos, de maneira até mesmo paradigmática, no poema parmenidiano, no qual, em última análise, a revelação da verdade por parte da Deusa é a revelação da razão que capta o ser e as suas leis (I, 106s.). 2) A segunda forma de revelação é própria da religião mística grega, do hermetismo (IV, 377ss.) e dos *Oráculos Caldaicos* (IV, 388ss.) e também aquela à qual se remetem, de diferentes modos e com nuances diversas, Platão e os neoplatônicos. 3) O terceiro tipo de revelação permaneceu desconhecido à antigüidade, e é próprio das grandes religiões históricas. Filo de Alexandria levou-a ao primeiro plano com a sua filosofia mosaica (IV, 229ss.), mas o mundo greco-pagão não compreendeu o seu significado e o seu alcance. Com efeito, a recepção desse significado da revelação comportava uma radical mudança de uma série de categorias; mas essa mudança era capaz de provocar a crise e a dissolução do próprio paganismo.

## REVOLUÇÃO

Com esse termo se indica *uma reviravolta, normalmente súbita, e uma renovação radical, que pode ter lugar não só na política, mas em qualquer esfera da vida humana*. Os antigos filósofos não elaboraram uma teoria da revolução, mas a atuaram mais de uma vez com as suas idéias. Todos os grandes sistemas filosóficos da antigüidade constituem grandes revoluções de idéias. — Em sentido político, uma antecipação bastante clara da que hoje se chama *revolução da não-violência*, encontra-se em Sócrates, como mostramos em I, 286s.

### RISCO (κινδυνος)

Com intuição antecipadora, sem desenvolvimentos na antigüidade, Platão indica com esse termo o “salto existencial”, para usar uma terminologia moderna, incluído na crença no além, e que, em última análise, dá sentido ao viver. Mas, diferentemente dos modernos, Platão considera, de maneira tipicamente grega, tal risco isento de angústia, belo e, portanto, libertador (cf. o texto que reportamos em II, 42).

### RYSMÓS (ρυσμος)

É o termo que a antiga escola atomista usava para indicar a *forma dos átomos*. Enquanto derivada do verbo ρειν (= escorrer), assume a acepção, além de forma geométrica, também de *forma dinâmica*, ou seja de *forma capaz de unir-se a outras formas* (III, 174).

## S

### SABEDORIA (φρονησις)

1) Indica, em primeiro lugar, *o conhecimento particular do bem, com o qual Sócrates identificava a virtude*. Podemos definir a *phrónesis* na acepção socrática como o *conhecimento eficiente do bem, ou seja, como um conhecimento que é ao mesmo tempo teórico e prático* (I, 266ss.). É exemplar, com relação a isso, a seguinte página do *Protágoras* platônico, que reproduz a concepção socrática (352 b-c): “Ora, ó Protágoras, revela também essa parte do teu pensamento: que pensas da *ciência*? Tens a mesma opinião da maioria dos homens, ou pensas diferentemente? E a maioria dos homens pensa da ciência aproximadamente o seguinte: que ela não tem força, nem capacidade de guiar, nem poder de dirigir. E longe de atribuir-lhe tal natureza, a maioria dos homens considera que, embora a ciência amiúde esteja presente no homem, não é ela que o dirige, mas outra coisa: às vezes a ira, outras o prazer, outras ainda a dor, às vezes o amor, amiúde o medo; em suma, concebem a ciência como uma espécie de escrava arrastada a todas as partes por aquelas paixões. Tens a mesma opinião a respeito da ciência, ou consideras que é coisa bela e capaz de guiar o homem, e que se alguém conhece os bens e os males não pode ser vencido por nada, a ponto de fazer coisas diferentes das que a ciência ordena, e que a *phrónesis* é o mais válido auxílio para o homem?”. A passagem é interessante, entre outras coisas, pela equação, inclusive lingüística, que estabelece entre a ciência (επιστημη) e a *phrónesis*.

2) Platão leva às extremas consequências as premissas socráticas, fazendo



coincidir a valência teorética da *phrónesis* até mesmo com o conhecimento metaempírico das Idéias e fazendo coincidir a sua valência prática com a “virtude política” dos dirigentes do Estado (II, 256ss.). Eis uma passagem do *Fédon* que ilustra a primeira valência: “Mas quando a alma, ficando sozinha em si e por si, desenvolve a sua pesquisa, então eleva-se ao que é puro, eterno, imortal, imutável, e, tendo natureza afim àquilo, permanece sempre com ele, toda vez que lhe ocorre ficar em si e por si só; e, então, deixa de errar e em relação àquelas coisas permanece sempre na mesma condição, porque imutáveis são as coisas às quais se prende. E esse estado de alma se chama *phrónesis*” (79 d). Na *República*, como dizíamos, a *phrónesis* é apresentada como conhecimento do Bem e do Absoluto e como suprema virtude “política”. Deve-se notar que Platão usa como equivalentes *phrónesis* e *sophia* (cf. *República*, IV, 427 d ss.; VII, 518 c ss.). 3) A determinação precisa do conceito de *phrónesis* encontra-se em Aristóteles, que a distingue nitidamente da *sophia*. Para Aristóteles, *phrónesis* e *sophia* são virtudes dianoéticas, ou seja, da razão. Mas a primeira diz respeito à *razão prática*, a segunda à *razão pura especulativa* (cf. Sapiência). A *phrónesis torna-se assim a sabedoria tipicamente humana que consiste em bem deliberar em torno do que é bem e mal para o homem*. Podemos dizer que de Aristóteles em diante a *phrónesis* indica unicamente valência prática, que Sócrates e Platão não separavam da valência teorética. Além dos textos que reportamos em II, 417ss., é oportuno ler um trecho muito importante, que ilustra perfeitamente o pensamento do Estagirita: “[...] a sabedoria, ao invés, diz respeito aos bens humanos e às coisas sobre as quais é possível deliberar. De fato, dizemos que a função do sábio é, acima de tudo, deliberar bem, e ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outra maneira, nem sobre as que não possuam um fim que seja um bem realizável na ação. O homem que sabe deliberar bem em sentido absoluto é o que, seguindo o raciocínio, sabe dirigir-se àquele dentre os bens realizáveis na ação, que é o melhor para o homem. A sabedoria não tem por objeto só os universais, mas é preciso que ela conheça também os particulares, uma vez que ela concerne à ação, e a ação diz respeito a situações particulares [...] A sabedoria diz respeito à ação, de modo que deve possuir os dois tipos de conhecimento, e de preferência o dos particulares. Mas existe também aqui uma ciência arquitetônica” (*Ética Nicomaquéia*, Z 7, 1141 b 8 ss.). A sabedoria torna-se assim o conhecimento prático, que ensina ao homem o “bem viver”; ao contrário, a sapiência (σοφία) torna-se a ciência das coisas *que estão acima do homem*, ou seja, das realidade metafísicas, e, conseqüentemente, uma ciência hierarquicamente superior, na medida em que Deus, o Divino e a totalidade do real (II, 418s.) são superiores ao homem. 4) Na era helenística, decaído todo interesse pelo metafísico e pelo transcendente, torna-se primário, senão exclusivo, o interesse pelo homem e domina a concepção da filosofia como arte de viver. A *sabedoria* (φρονησις) *torna-se, conseqüentemente, a*

*suprema virtude, a virtude por excelência.* Sobre esse ponto cf. o vol. III, *passim*. Ver a passagem de Epicuro reportada em III, 212, onde a sabedoria é afirmada como bem supremo, fonte de todas as outras virtudes, única garantia de uma vida feliz. — Também nos estoicos a sabedoria, definida como “ciência dos bens, dos males e dos indiferentes” (cf. III, 343), ocupa o primeiro lugar na tábua das virtudes e constitui o fundamento de todas as outras. Em geral pode-se dizer que todas as filosofias helenísticas, inclusive a pirrônica, são formas de “sabedorias”, com notáveis convergências (cf. III, *passim*). 5) Ao contrário, na era imperial, com o renascimento da metafísica e da problemática da transcendência, a *sophia* ou sapiência retorna ao primeiro plano, não só na acepção aristotélica, mas também enriquecida com inéditas valências (cf. verbete).

SABER, cf. Contemplação; Sabedoria; Sapiência, Ciência.

### SÁBIO (σοφός)

A palavra *sábio* traduz, pelo menos em certa medida, o termo grego *sophós* que, contudo, pode também ser traduzido pelo termo *sapiente*. Deve-se observar que, na maioria dos casos, *com o termo sophós enfatiza-se a carga moral do saber do qual o homem é portador, além da carga teórica do mesmo, de modo que a tradução de sophós por sábio é mais exata.* Apenas em Aristóteles, como veremos, essa tradução é inadequada. 1) Já no caso dos sete sábios isso é evidente: trata-se, com efeito, de homens que, ao mesmo tempo, impuseram-se pela sua vida moral e deixaram aos gregos as mais celebradas *sentenças morais* (I, 182ss.). 2) Também no contexto sofístico, *sophós* tem o significado prático, além do teórico, do qual falamos, embora com nuances diferentes, das quais falamos em I, 189ss. 3) Sócrates sustentou que “só Deus é *sophós*” (ver o texto em I, 308), entendendo, porém, com esse termo o que possui a totalidade do saber. Mas ele mesmo admitiu possuir uma certa *sophia* — a das coisas humanas —, e ser, nesse sentido, *sophós* (cf. Platão, *Apologia*, 20 d). O *sophós*, para Sócrates, não é senão *o que encarna o saber que coincide com a virtude* (cf. Sabedoria; cf. I, 266ss. 4) Em Platão, *sophós* tem significado análogo e indica, quando usado em sentido pleno, o que possui o saber mais elevado, o qual, além da mais elevada dignidade teórica, *tem também o mais alto potencial prático-político*. Eis, por exemplo, uma passagem do *Epínomis* (obra que se não é do próprio Platão, é certamente de um discípulo imediato): “Contudo é preciso descobrir uma ciência com cuja posse o *sophós* se torne *sophós* verdadeiro e não apenas aparente. Vejamos! Aqui entramos num assunto extremamente difícil: além das que encontramos, trata-se agora de descobrir outra que, na sua essência e com justiça, mereça o nome de sapiência, de modo que quem se tenha apropriado dela não seja nem um operário, nem um homem sem valor,

*mas graças a ela seja sophós e bom cidadão — tenha, no Estado, o governo ou seja governado —, digno das suas funções e sempre em harmonia”* (976 c-d). 5) Em Aristóteles, *sophós* assume uma valência específica que não pode mais ser traduzida por *sábio*, mas que se deve traduzir por *sapiente*. O σοφός é o que possui a σοφία, ou seja, a ciência metafísica (o conhecimento do divino e dos princípios supremos), enquanto o *sábio* é designado por ele com o termo *phrónimos*, ou seja, *homem que possui a phrónesis*. Para Aristóteles, portanto, o sapiente está acima do sábio: este, com efeito, é detentor de uma *sapiência humana*, enquanto aquele, de conhecimentos e de *ciência das coisas divinas* (II, 418ss.). Para compreender bem essa distinção cf. os verbetes Sabedoria e Sapiência. 6) Nos sistemas helenísticos, a distinção aristotélica perde campo ou é invertida. A φρονησις ou *sabedoria* torna-se a suprema virtude e o *sophós* torna-se o que encarna, não o saber metafísico, mas a perfeita “arte de viver”: o *sophós* torna-se, portanto, o *sábio* no sentido que ainda hoje damos a esse termo. Todas as escolas helenísticas têm um verdadeiro culto ao sábio, transformado em supremo ideal e quase um mito. De fato, o sábio das filosofias helenísticas difere dos Deuses, não qualitativamente, mas apenas quantitativamente, no sentido de que realiza num tempo limitado a virtude e a felicidade que os Deuses têm por toda a eternidade (III, 15s.). Podemos dizer que *a idéia do sábio constitui uma das poderosas idéias sintéticas que criam o clima de toda uma época* (cf. III, *passim*). Muitas das características do sábio variam segundo as escolas, mas algumas são comuns, como por exemplo: a perfeita serenidade, a autarquia (ou seja, o bastar-se a si mesmo), o desapego das coisas exteriores e materiais, a superioridade sobre tudo, o saber suportar tudo, inclusive a dor (mesmo entre os tormentos o sábio é feliz, porque sabe estar acima deles com a sua alma), a capacidade de encontrar no seu íntimo o remédio para tudo. Os estóicos insistiram na temática do sábio de modo quase exasperado (III, 360ss.). Eis as principais conotações que lhe atribuíram (apresentamos na ordem em que se encontram na coletânea dos fragmentos de von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 544-649): o sábio não engana, nem é enganado, porque tem a ciência e não opiniões; tudo faz segundo todas as virtudes; é forte a ponto de não poder ser golpeado por qualquer mal; é feliz mesmo nos tormentos; é rico porque tudo o que é bem lhe pertence; é livre, é especialista nas coisas divinas; é especialista também em política; beneficia a si e aos outros; é austero, não se maravilha com nada, não se deixa tomar pela compaixão nem mover-se pelos sentimentos; é isento de vaidade; ama com nobre amor; está separado dos néscios por um abismo. Para os antigos estóicos não existe uma via intermédia entre o sábio e o néscio. Porém, já a partir do médio-estoicismo admite-se a existência de *progredientes* (*prokóptontes*) em direção da virtude, e no âmbito do novo estoicismo revela-se até mesmo o caráter de idealidade do sábio (e, portanto, a não-existência no nível empírico de um homem perfeitamente sábio) (III,

370ss.; 382; IV, 79ss.). 7) Na era imperial o conceito de sábio assume aspectos místico-religioso-transcendentes. Sábio é o que imita e segue a Deus, o que contempla o absoluto e até mesmo transcende a dimensão do humano para unir-se ao divino. O sábio da era imperial não encontra mais em si, mas no divino, o fim da própria vida (cf. vol. IV, *passim*). Para Filo de Alexandria o sábio é o que tem fé em Deus e conhece, mediante essa fé e a inspiração dada por ela, os bens divinos. Para Filo, portanto, o protótipo do sábio é Moisés (cf., por exemplo, *Ebr.*, 37). 8) Mas também no âmbito dos filósofos pagãos, embora com perspectiva diferente, o *sophós* é o que tem comércio com as coisas divinas. Eis um texto eloquente de Plotino: “Não é concedido viver beatamente na comunhão com o corpo. Assim o exige, de fato, também Platão, muito justamente: que se deve tender para o bem superior, do alto; a Ele deve olhar quem quer ser *sophós* e bem--aventurado; deve assimilar-se a Ele; viver em conformidade com Ele. Só isso, portanto, deve possuir para alcançar o fim. E as outras coisas? Ele pode tomar ou uma ou outra; mas, assim, como muda de morada, não porque extraia das suas moradas um aumento de beatitude, mas unicamente porque ele também visa às outras coisas que estão como derramadas em torno a ele, ao seu verdadeiro ser — por exemplo, se deve deitar-se nesse lugar ou noutro —; ele concede a esse ser terreno segundo as necessidades e nos limites do seu poder; mas o seu verdadeiro ser é outro, bem diferente, e nada se opõe a que ele dispense esse ser terreno e, em todo caso, está pronto a depô-lo quando soa a hora da natureza; plenamente capaz de decidir, a seu gosto, a respeito dele” (I, 4, 16). Sábio, em suma, na última filosofia grega, é homem que contempla e vive na dimensão do Absoluto.

### SALVAÇÃO (σωτηρία)

Indica, em sentido específico, a *libertação dos males, e, em particular, daqueles males dos quais depende a ruína e a infelicidade do homem*. Trata-se, portanto, de uma salvação última, da salvação fundamental. — No contexto do pensamento socrático, tal como é expresso, por exemplo, no *Protágoras*, diz-se que a “salvação da vida” consiste na ciência: “Pois bem, amigos! Dado que a salvação da nossa vida nos pareceu consistir na correta escolha do prazer e da dor, do mais e do menos copioso, do mais e do menos intenso, do mais distante e do mais próximo, não é talvez evidente, em primeiro lugar, tratar-se de uma capacidade de medir, dado que se trata de uma pesquisa relativa ao excesso e à falta e à igualdade recíproca? [...] E dado que é uma capacidade de medir, é necessário que seja *uma arte e uma ciência*” (357 a-b). — O mito final da *República* (que, sob certo ponto de vista, contém a mensagem mais radical de Platão) é apresentado explicitamente como *mensagem de salvação* (ver a passagem reportada em II, 200s.). — O colorido religioso, já presente aqui, acentua-se na era imperial. O *Corpus Hermeticum*

é, no seu conjunto, uma soteriologia (IV, 384ss.). Eis uma passagem significativa: “Para onde correis, ó homens, embriagados, depois de ter bebido a doutrina da ignorância como vinho puro, que não podeis nem sequer suportar, mas já estais para vomitar? Parai e voltai para vós mesmos. Volvei para o alto os olhos do coração; e se nem todos sois capazes, façam-no pelo menos os que o podem. O mal da ignorância inunda toda a terra, corrompe a alma prisioneira no corpo, sem permitir que ela lance a âncora no *porto da salvação*. Não vos deixeis arrastar pela violência das ondas, mas valendo-se do refluxo, vós que podeis alcançar *o porto da salvação*, lançai nele a âncora e buscai um guia que vos mostre a via para chegar às portas do conhecimento, onde brilha a luz esplendorosa, isenta de trevas, onde ninguém é ébrio, mas todos são sóbrios e voltam o olhar do coração para aquele que deseja ser contemplado” (VII, 1). Porfírio, enfim, concebe a filosofia como “salvação da alma”; cf. textos e exegese em IV, 549s.

#### SANTIDADE (οσιον, οσιότης)

No contexto do paganismo, não tem lugar uma concepção da santidade tal como se delineou no contexto da religião hebraica e, sobretudo, cristã, a qual implica uma *metánoia* estrutural e uma inversão do viver com relação ao modo de pensar do mundo, assim como é radical a mensagem de Cristo, que é Deus e se faz homem e morre para salvar os homens. No contexto do pensamento hebreu-cristão, só Deus é verdadeiramente santo, e o homem é santo na medida em que tenta realizar, com a ajuda da graça, no seu pensar e no seu viver a vontade divina. É evidente que, assim entendida, a santidade é a mais elevada virtude, da qual todas as outras dependem. A santidade, assim entendida, supõe, em certo sentido, o homem em três dimensões: não só como *corpo físico*, e como *inteligência*, mas também como *capacidade de acolher a divina graça que o torna “filho de Deus”*, e em cuja dimensão se desenvolve, justamente, a santidade. Ora, não só na religião grega, mas também na filosofia grega, tal perspectiva ficou ausente: a idéia de que a *physis*, o *inteligível* e a *inteligência* pudessem ou deveriam ser transcendidos só se esboça com Plotino, e de maneira totalmente diferente. O santo se enquadra na esfera do natural e do racional e a santidade, no máximo, pode ser *uma das virtudes, mas não uma das mais elevadas*. Platão, que no *Eutífron* dedicou ao santo o mais amplo tratamento, subordinou essa virtude à justiça e a definiu como “uma parte do justo”, e precisamente “a parte do justo que diz respeito ao cuidado dos deuses; a outra parte do justo é, ao invés, a que se refere ao cuidado dos homens” (12 d s.). O diálogo conclui de modo aporético, mas por muitos indícios parece que esse “cuidado” deve ser concebido como uma colaboração com os Deuses na realização do Bem (cf. nosso comentário a diálogo, La Scuola, Brescia 1975<sup>4</sup>). Na *República* a santidade não tem um papel próprio, e a tábua das virtudes supremas compreende só a temperança,

a coragem ou a fortaleza, a sabedoria ou sapiência e a justiça. — A especulação grega subsequente não traz novidades a respeito. — A situação se inverte com Filo, que põe a santidade como rainha das virtudes. Mas Filo inspira-se na *Bíblia* (cf. *Spec.*, IV, 135; 147; *Decal.*, 52) e através da *Bíblia* adquire aquela visão do homem em três dimensões da qual falamos, como mostramos em IV, 233 e 257ss.

### SAPIÊNCIA (σοφία)

Sapiência traduz propriamente o termo *sophia*. No seu significado especificamente filosófico corresponde, até Platão, a *phrónesis* ou *sabedoria* (cf. verbete) e dela se distingue de modo preciso só a partir de Aristóteles. Xenófanes (fr. 2, v. 12) chama *sophia* o próprio saber, contrapondo-a à força física (I, 104). Heráclito escreve de maneira paradigmática: “Ser sábio é a maior virtude e a *sophia* consiste em dizer a verdade e agir segundo a natureza, dando ouvidos a ela” (fr. 112). Ler também o fr. 41, reportado em I, 69. Não menos interessante é o fr. 31 de Demócrito: “A medicina é a arte que cura as enfermidades do corpo, a *sophia* a que tira a alma do domínio das paixões”. — Sócrates chamava a própria filosofia “sapiência humana” (I, 257). — Platão considerava a *sophia* como virtude própria da alma racional e, portanto, da classe dominante da Cidade (II, 248). Na *República* (IV, 428 b ss.), assim é definida: “Ora, acima de tudo aqui, parece-me que seja clara a *sophia* e aqui vejo algo de singular [...]. *Sapiente*, na realidade, parece-me que seja o Estado por nós descrito; há, de fato, bons conselhos [...]. E este, o bom conselho (*euboulia*), é claro que é um saber (*epistème*): não a ignorância, mas o saber faz tomar bons conselhos”. Essa ciência é a que “provê, não a uma só coisa dentre as que existem no Estado, mas a todo o Estado, de modo que ele possa comportar-se melhor consigo mesmo e com os outros Estados”. Como se vê, a σοφία coincide com o que Platão também chama de φρονησις (cf. Sabedoria). — Aristóteles, como dissemos, separa nitidamente os dois termos, exprimindo com eles dois conceitos diferentes. Eis o mais famoso texto aristotélico a respeito disso: “[...] pensamos que existem homens sapientes em sentido omnicompreensivo e não-sapientes só num campo particular ou numa coisa determinada [...] e assim é claro que a sapiência é a mais perfeita das ciências. Consequentemente, é preciso que o sapiente não só conheça o que deriva dos princípios, mas também capte o verdadeiro no que se refere aos próprios princípios. Assim pode-se dizer que a sapiência é, ao mesmo tempo, inteligência e ciência, enquanto é ciência, com fundamento, das realidades mais sublimes. É absurdo, de fato, pensar que a política e a sabedoria sejam a forma mais elevada de conhecimento, se é verdade que o homem não é a realidade mais valiosa no universo” (*Ética Nicomaquéia*, Z 7, 1141 a 12 ss.). A sapiência é, portanto, ciência das coisas que transcendem o homem, é a ciência teórica, e, particularmente, a metafísica; a sabedoria é ciência do

homem e das coisas humanas. Para ulteriores especificações cf. Sabedoria e II, 417ss. — Nas filosofias helenísticas, com o declínio da metafísica declina também a sapiência, ao mesmo tempo que ascende a primeiro plano o interesse pelo homem, e a *phrónesis* torna-se a virtude suprema (III, *passim*). Eis a definição estoica de *sophia*: “dizem que a filosofia é a prática da sapiência e que a sapiência é conhecimento das coisas divinas e humanas” (von Arnim, S.V.F., II, fr. 36); na qual, como é evidente, a distinção aristotélica é claramente cancelada. Ao contrário, como a nova ascensão da metafísica na era imperial, volta a impor-se a superioridade da *sophia*, a qual, ademais, se amplia, enriquecendo-se de valências inéditas. — Em Filo de Alexandria a sapiência, de um lado, é entendida como o *conhecimento do divino baseado sobre a fé e sobre a revelação* (IV, 261ss.), e, de outro lado, é até mesmo *entendida de modo quase hipostático, como uma entidade derivada de Deus e, portanto, como um aspecto do Logos, ou até mesmo como identificada com o próprio Logos* e com todas as funções próprias do Logos (IV, 249). Reencontram-se em Filo, fundamentalmente, os significados que se encontram no livro bíblico da *Sabedoria*, do qual transcrevemos uma das passagens mais significativas: “Aprende o que é oculto e evidente; de fato, a sabedoria, artífice de tudo, ensinou-o a mim. Nela, com efeito, há um espírito inteligente, santo, único e múltiplo, sutil, ágil, perspicaz, sem mancha, lícido, propício, amante do bem, penetrante, incoercível, benéfico, amante dos homens, imutável, firme, sem ânsias, pleno de virtude, vigilante, que penetra todo espírito inteligente, puro e mais sutil. E assim a sabedoria é mais ágil do que todo movimento, invade e penetra tudo pela sua pureza. Ela é o sopro da virtude de Deus, a emanção pura da glória do Onipotente; por isso nada de repugnante a alcança. Ela é esplendor da luz eterna, o espelho puríssimo do vigor de Deus e a imagem da sua bondade. E dado que é única, ela tudo pode; mesmo permanecendo imóvel, tudo renova, e passando, em todas as épocas, nas almas santas, prepara os amigos de Deus e os profetas. Deus só ama quem vive com a sabedoria; pois ela é mais resplandecente que o sol [...]” (Sb7, 21ss.). Em Sb 8, 3ss., lê-se: “Ela demonstra nobreza porque conversa com Deus e o Senhor do universo a ama; ela participa dos segredos da ciência de Deus e escolhe entre as suas obras. Ora, se as riquezas são um bem desejável como posse na vida, que há de mais rico do que a sabedoria, que tudo produz? E se a inteligência age, quem, dentre todas as coisas, é mais inteligente do que ela?”. É evidente que o pensamento filoniano depende desses textos (sobre o problema cf. Wolfson, *Philo*, I, 253ss.). — Mas também no contexto do pensamento pagão, e não só no puramente místico, mas também no mais propriamente especulativo como o de Plotino, a *sophia* assume algumas dessas dimensões, como nessa página exemplar das *Enéadas*: “Mas a vida, lá (no mundo do Espírito), é *sapiência* e, ademais, uma sapiência que não se conquistou por via de raciocínios, porque ela já é realizada eternamente e não

carece de nada que fosse preciso buscar; antes, é a sapiência primordial e não-derivada; e o seu próprio ser é sapiência, não é, prestei atenção, um ser que num segundo momento se faz sapiente. Justamente por isso nenhuma sapiência lhe é superior; é a ciência em si que se assenta ao lado do Espírito, porque com Ele apareceu pela primeira vez, como se diz, por imagem, que o Direito senta-se no trono ao lado de Zeus [...]. Ora, para medir a grandeza e a força de tal sapiência, basta observar que ela traz consigo e que criou os seres e o todo; que ela acompanha todas as coisas; que ela é, por sua vez, os seres [= as Idéias]; que estes nasceram com ela; que ambos são uma só coisa; que o ser não é mais que a Sapiência do Espírito” (V, 8, 4).

SAPIENTE, cf. Sábio.

### SEITA (αἵρεσις)

Significa *uma escola ou uma corrente filosófica*. Sobre tudo na era imperial, a divisão em escola teve uma importância particular, a ponto de até os céticos deverem reconhecer o fato de constituírem uma *seita*, ainda que em sentido antidogmático. Eis uma passagem exemplar de Sexto Empírico (*Esboços pirrônianos*, I, 16): “Se [...] por seita se entende uma propensão a muitos dogmas, que têm entre si e com os fenômenos uma certa coerência, e por dogma se entende o assentimento a coisa obscura, afirmamos que o cético não possui uma seita. Se, ao invés, por seita se entende uma tendência que adere, em conformidade com o fenômeno, a certa maneira de raciocinar, como a que nos mostra de que modo é possível viver retamente (entendendo a palavra ‘retamente’, não só com relação à virtude, mas num sentido mais simples), e tende a dar-nos a faculdade de suspender o nosso juízo, então dizemos que o cético possui uma seita. De fato, aderimos a uma maneira de raciocinar que nos ensina, em conformidade com o fenômeno, a viver segundo os costumes, as leis, as instituições dos antigos e as nossas próprias afecções”.

### SEMENTES (σπέρματα)

São assim chamados os elementos materiais por Empédocles, as homeomerias por Anaxágoras, os átomos por Epicuro e por Lucrécio.

### SENSAÇÃO (αἰσθησις)

Indica a *percepção das qualidades dos objetos sensíveis*, e também a *faculdade de perceber*, em geral e em particular. A mais antiga filosofia já se ocupou tanto do problema da gênese e da natureza da sensação, como do problema do valor da própria sensação e do conhecimento sensível fundado sobre ela. 1) Quanto à gênese e à natureza da sensação e do conhecimento sensível deve-se observar o seguinte. — a) Já Parmênides parece ter sustentado que se trata de uma *afecção que o semelhante exerce sobre o semelhante*, ou



pelo menos *de uma relação que se instaura entre semelhante e semelhante e funda-se sobre a semelhança e sobre a identidade*. Com efeito, ele afirmou que o cadáver, inerte e frio, tem sensibilidade pelo silêncio e pelo frio e, portanto, pelo que lhe é semelhante (cf. I, 115). — *b*) Em Empédocles o conhecimento do semelhante pelo semelhante é temático (cf. textos em I, 138s.) e também em Demócrito (I, 160ss.), que faz derivar o conhecimento de um contato das coisas com os sentidos, através de eflúvios dos corpos que penetram nos sentidos e permitem a ação dos átomos semelhantes sobre os semelhantes. Eis o fragmento 164, extraído de Sexto Empírico: “[...] antiga [...] a opinião *segundo a qual os semelhantes têm a propriedade de fazer conhecer os semelhantes* [...]”. Mas Demócrito aplica o seu raciocínio aos seres animados e inanimados: ‘também os animais’, diz ele, ‘agrupam-se com os semelhantes, pombos com pombos, garças com garças, e assim com todos os seres privados de razão; o mesmo acontece com os seres inanimados, como é possível verificar nas sementes passadas pela peneira e nos pedregulhos nas praias; de fato, aqui, pelo vórtice produzido pela peneira dispõem-se separadamente lentilhas com lentilhas, joio com joio e trigo com trigo, lá, pelo movimento das ondas, os pedregulhos alongados são movidos ao mesmo lugar dos outros alongados, os arredondados ao mesmo lugar dos arredondados, como se a semelhança tivesse o poder de reunir as coisas’”. Deve-se integrar esse fragmento com Teofrasto, *De sensu*, 49ss. (= Diels-Kranz, testemunho 135). — *c*) Uma análise aprofundada do problema encontra-se no *De anima* de Aristóteles, o qual concebe a sensação como uma espécie de *fazer-se semelhante ao semelhante, que consiste em receber, por parte do sensiente, as formas sensíveis sem a matéria*. Aristóteles supera numerosas dificuldades que os seus predecessores tinham encontrado, fazendo uso dos seus conceitos de *ato* e de *potência* (cf., textos e exegese em II, 392ss.). — *d*) Os epicuristas voltam a explicar a sensação em função do atomismo, precisamente dos simulacros atômicos que emanam das coisas e penetram em nós (III, 156ss.). — *e*) Os estóicos a interpretam no contexto do seu corporeísmo, como uma *marca* — material — provocada pelas coisas na alma, ou também como uma *alteração qualitativa* (cf. textos e exegese em III, 277ss.). — *f*) Uma notável e engenhosa interpretação é trazida por Plotino, que explica a gênese da sensação preocupando-se sobretudo com salvaguardar a impassibilidade da alma com relação ao corpóreo. Ele distingue uma *sensação exterior* — considerada como afecção que os corpos produzem sobre os corpos — da *percepção sensitiva*, entendida como um ato cognoscitivo da alma dirigido à afecção corpórea. A percepção sensível coincide com uma espécie de *juízo da alma*, e a própria sensação, de algum modo, entra na esfera do inteligível, sob a forma de “pensamento obscuro”. Ver o que explicamos em IV, 505ss.

2) Quanto ao *valor* cognoscitivo da sensação, os filósofos antigos dividem-se nitidamente. Podemos individuar três posições: *a*) a que desvaloriza

nitidamente a sensação, *b*) a dos que a valorizam ao extremo e, entre as duas, *c*) a posição de equilíbrio assumida por Aristóteles. — *a*) A desvalorização é peremptória já os naturalistas. A posição dos eleatas a respeito é paradigmática: Parmênides fala de “olho que não vê” e de “ouvido que ressoa” (cf. I, 113); e Melisso, no fr. 8, radicaliza a posição do mestre (I, 128ss.). O próprio Demócrito desvaloriza a sensação julgando-a obscura, em favor do conhecimento intelectual (cf. os fragmentos apresentados em I, 160ss.). Platão, com base na distinção dos dois planos do ser, por um lado, evidencia a estrutural incapacidade da sensação de captar o verdadeiro, enquanto serve de véu para a alma e até mesmo a cega (cf. *Fédon*, 99 d ss.), embora, por outro lado, pelo menos implicitamente, é constrangido a admitir que o processo da anamnese põe-se em movimento *por ocasião* da sensação, ainda que não *por causa* dela; a anamnese, com efeito, é um ato da alma. O repertório mais rico dos argumentos contra a validade da sensação encontra-se no ceticismo (cf., por exemplo, III, 431s.; IV, 137ss.). O último ceticismo, ademais, opera uma relativa revalorização da sensação (IV, 169ss.). Plotino e o neoplatonismo, enfim, vanificam a sensação, reduzindo-a a pensamento (obscuro) e a um ato da alma (IV, 505ss.). — *b*) A validade da sensação é proclamada pelos sofistas, particularmente por Protágoras, que parece fazer dela o critério da verdade (cf. I, 200ss.). Os epicuristas são os defensores extremos da validade da sensação, que, para eles, é *absolutamente* verdadeira, sendo uma ação física das coisas sobre a alma e, portanto, totalmente objetiva (cf. textos e exegese em III, 156ss.). Também para os estóicos a sensação, entendida como impressão ou alteração que as coisas produzem na alma, é objetiva; todavia, para eles, deve intervir o assentimento do logos e, portanto, deve ter lugar a representação cataléptica (cf. verbete) para que haja certeza absoluta (III, 277ss.). — *c*) Aristóteles estabelece que a sensação não erra ao perceber *os sensíveis próprios*: se, vendo branco, digo “vejo branco”, não posso enganar-me. O erro pode nascer na percepção do objeto: por exemplo, quando digo: “Essa coisa é branca”; mas, nesse caso, já se opera um *juízo*. A sensação pode errar quando se trata dos sensíveis comuns, porque sobre eles opera de modo não-específico (cf. II, 392ss.).

SENTIDO, cf. Sensação.

#### SENTIDO COMUM (κοινή αἰσθησις)

*a*) Na psicologia aristotélica é o sentido que age de maneira não-específica, quando capta *os sensíveis comuns*, como: *movimento, quietude, figura, grandeza*, que não constituem objeto próprio de nenhum dos cinco sentidos. — *b*) Sentido comum pode também ser chamado o *sentir de sentir* (cf. texto e exegese em II, 392s.).

SER (σερ, *ens*, *esse*)

No nível temático, a doutrina do ser remonta a Parmênides e à escola eleática. — a) Os eleatas apresentam uma concepção do ser que poderemos chamar integral e unívoca, na medida em que admitem uma única acepção de ser, ou seja, o ser no sentido absoluto (o puro positivo), que comporta uma acepção igualmente integral e unívoca do não-ser, como o absolutamente negativo. Em consequência, todos os atributos que os eleatas reconhecem como próprios do ser não são senão uma explicitação desse caráter absoluto: o ser é dito ingênito, incorruptível, imutável, imóvel, absolutamente igual a si mesmo (I, 107ss.). O ser parmenidiano é concebido como finito e esférico (I, 111), enquanto é concebido por Melisso como infinito, sem forma alguma e sem qualquer das determinações próprias aos corpos: nesse sentido é incorpóreo (cf. *verbete*) e absolutamente uno (I, 125ss.). Essa concepção integral e unívoca do ser traz consigo a impossibilidade de justificar os fenômenos e a negação da validade da experiência que os atesta, dado que os fenômenos pareceriam implicar justamente o que é negado pelo discurso eleático sobre o ser, a saber, a multiplicidade, o movimento e, portanto, o não-ser. A especulação posterior procura, de várias maneiras, resolver essa aporia do eleatismo. — b) Empédocles, Anaxágoras e os atomistas procuram resolver essa aporia permanecendo *ainda no horizonte físico, concebendo o ser como um múltiplo originário* (para Empédocles os quatro elementos movidos pela Amizade e pela Discórdia, para Anaxágoras as homeomerias e a Inteligência, para os atomistas os átomos e o movimento) que, agregando-se, dão origem ao nascimento das coisas e, desagregando-se, produzem a sua corrupção (I, 135ss.). — c) Platão *leva, por sua vez, a problemática do ser a um novo plano alcançado mediante aquela que ele mesmo chama a "segunda navegação"* (cf. *verbete*). Sobre esse plano ele percebe a necessidade de reformar radicalmente a ontologia eleática, mas só em parte o consegue. Com efeito, ele quebra o bloco monolítico do ser eleático, concebendo o ser como *multiplicidade de idéias*. Para obter a multiplicidade ele recupera o não-ser ao menos no sentido de *diverso* e de *outro* (cf. *Alteridade*, *Outro*): toda Idéia, justamente por ser a que é, deve ser distinta das outras, *não ser* as outras. Portanto, Platão introduz no ser as *diferenças ideais* que permitem conceber o mesmo ser como múltiplo, incluindo também *o movimento no sentido puramente ideal*, enquanto toda Idéia implica um movimento ideal em direção das outras porque participa das outras. Platão diz ainda que o ser implica estruturalmente um caráter dinâmico (II, 113-118). Não obstante tudo isso, Platão não salva de modo adequado o mundo do sensível, o mundo empírico. Com efeito, ele não ousa considerá-lo ser nem não-ser e, assim, refugia-se numa solução fortemente ambígua, considerando-o como um *intermediário* (ou *metaxu*, cf. *verbete*) entre ser e não-ser. Mas não se compreende o que seja o intermediário entre ser e não-ser (no sentido de oposto ao ser). De

resto, o próprio Platão, *reconhecendo a ambigüidade substancial desse mundo fenomênico* que, enquanto *sujeito ao devir* não é ser, mas também não é não-ser, confessa que a aporia eleática permanece resolvida apenas pela metade. — d) Aristóteles foi o primeiro que propôs uma concepção do ser *capaz de acolher em si seja a realidade inteligível seja a realidade sensível em todos os seus aspectos*. Isso torna-se possível na medida em que o Estagirita supera sistematicamente a concepção *unívoca* do ser, introduzindo uma concepção de caráter *analógico*. O ser não tem apenas um, mas múltiplos significados na medida em que *é diferenciado originariamente em gêneros ou esferas e planos diversos, e ainda em modos e maneiras diversas no interior desses mesmos planos*. Esses múltiplos significados podem ser resumidos nos quatro seguintes: *o ser accidental*: a atividade do nosso pensamento *que pensa o verdadeiro e o falso*; *as categorias*; *a potência e o ato* (cf. verbetes e II, 335-352). Todos esses significados são diversos entre si, mas supõem uma referência comum a um significado principal que é o de substância, que é a primeira das categorias (II, 352 ss.). Há, por outro lado, três tipos de substância e, portanto, o ser da substância tem três significados distintos. Há as substâncias *supra-sensíveis*, *ingêntas* e *inocorrutíveis* (II, 364 ss.); há substâncias celestes que são sensíveis mas inocorrutíveis e, enfim, há as substâncias sensíveis sublunares, sujeitas à geração e à corrupção (II, 374 ss.). — e) Depois de Aristóteles, a teoria do ser sofre uma involução notável, como demonstram a física de Epicuro e a física estoica que, no que diz respeito à problemática ontológica, caem num labirinto de contradições (ver, por exemplo, III, 178ss.; 182s.; e, sobretudo, III, 306ss.). Para as filosofias helenísticas, o ser coincide, em geral, com o *corpo* e o *corpóreo*. O próprio ser divino é corpóreo. Pirro e o ceticismo buscaram, por sua vez, redimensionar o conceito de ser e, de alguma maneira, resolvê-lo no aparecer. — f) Com o renascimento do platonismo (no fim da era helenística e nos primeiros séculos da era cristã), o ser é identificado com o incorpóreo (cf. verbete) e com o transcendente, em aberta polêmica com as filosofias do Jardim e do Pórtico (cf. IV, 289ss.; 360ss.). g) Em Plotino, a problemática do ser assume perspectivas inteiramente novas. O ser, que é um com o pensamento, coincide com a segunda hipóstase (cf. Nous). Mais inovadora ainda é a tentativa de conceber o primeiro Princípio e o Absoluto, isto é, o Uno, como *acima do próprio ser*. Portanto, com Plotino a doutrina do ser *torna-se uma parte da metafísica e não a mais elevada*. Sobre as razões que conduzem a essa revolução cf. o que dizemos em IV, 445ss. O neoplatonismo posterior segue o caminho aberto por Plotino. h) Em Filo de Alexandria, o Ser é o Deus bíblico (ver IV, 244ss.). — Finalmente, deve-se recordar o princípio que é como o selo da especulação grega, segundo o qual ser e pensamento se correspondem perfeitamente. Para Parmênides chegam mesmo a coincidir; para Platão o grau de cognoscibilidade de uma coisa é proporcional ao seu grau de ser, o mesmo acontecendo para

Aristóteles. Em Plotino, como dissemos, ser e pensar, embora de modo bastante mais complexo do que em Parmênides, voltam a coincidir. O Uno, que está acima do ser, não é pois cognoscível e se alcança por uma via metarracional (cf. Êxtase).

### SIGNO (σημειον)

A teoria dos *signos* parece ter sido aprofundada sobretudo pelos céticos no contexto da sua polêmica antiestóica e antidogmática em geral. Eis a definição de Sexto Empírico (*Contra os Matem.*, VIII, 143): “[...] usa-se o termo *signo* em duas acepções, ou seja, em sentido comum e em sentido próprio: em sentido comum é o que parece evidenciar alguma coisa, e nesse sentido costumamos chamar de *signo* o que é útil para refrescar a memória do objeto que foi observado junto com ele; em sentido próprio, ao invés, é o que indica um objeto não-evidente...”. O primeiro tipo de signo chama-se *hipomnástico* ou *comemorativo* ou *rememorativo* (υπομνηστικον σημειον); o segundo chama-se *endítico* ou *indicativo* (ενδεικτικον σημειον). A distinção entre esses dois tipos de *signos* é provavelmente tardia, porque a valorização do primeiro parece supor algumas conquistas da medicina empírica e do ceticismo empírico. A polêmica contra o segundo tipo, ao invés, já alcança com Enesídemo o seu vértice (cf. o que dissemos em IV, 144ss.). Sobre o signo rememorativo cf. IV, 167s. — Como complemento do que dissemos ali, eis uma passagem de Sexto Empírico que define perfeitamente a diferença entre os dois tipos de *signos*: “[...] o signo rememorativo, observado junto com o objeto que se mostra com evidência, não só se nos apresenta depois do desaparecimento do objeto significado, mas nos induz à memória do objeto que foi observado junto com ele, mas que atualmente não se apresenta com evidência, como acontece, por exemplo, quando se trata de fumaça e de fogo. De fato, tendo observado que essas duas coisas são freqüentemente ligadas entre si, tão logo vemos uma das duas, por exemplo a fumaça, refrescamos a memória da outra, isto é, do fogo que atualmente não estamos vendo. O mesmo vale para uma cicatriz que surge de uma ferida ou para um ataque cardíaco anterior à morte; de fato, vendo uma cicatriz, renovamos a recordação da ferida que a precedeu e, observando um ataque cardíaco, prognosticamos morte eminente. Essa é, portanto, a peculiaridade do signo *rememorativo*; o *indicativo*, ao invés, mostra-se diferente. Este, com efeito, contrariamente ao primeiro, não é suscetível de ser observado junto com o objeto significado (porque o objeto que não é evidente por natureza não pode se apresentar a nós desde o princípio e, por isso, não pode ser observado junto com alguma das coisas aparentes), mas proclama-se que, repentinamente, em virtude da própria natureza e da própria conformação, com uma simples emissão de voz, ele signifique o objeto do qual é indicativo. Assim, por exemplo, a alma é uma das coisas não-evidentes

por natureza: ela é, por natureza, de tal modo que nunca entra na nossa clara percepção. Mesmo sendo tal, com base nos movimentos do corpo, ela é anunciada mediante indicação, pois argüimos que certo poder inerente ao corpo produz nele certo tipo de movimentos” (*Contra os Matem.*, VIII, 152-155).

### SILÊNCIO (σιγή)

Na filosofia de Filo de Alexandria (IV, 265s.), do hermetismo (IV, 380), dos *Oráculos Caldaicos* (IV, 394s.) e na antiguidade, o silêncio exprime a atitude interior preparatória da união com o Divino. É caracterizado como *um desfalecimento dos sentidos, da razão e da palavra, e como um a abertura para uma espécie de conhecimento imediato e para a união mística com o Divino em dimensão meta-sensorial*. Plotino considera o silêncio um momento estreitamente conexo à contemplação criadora (IV, 532; cf. *Enéadas*, III, 8, 4).

### SILOGISMO (συλλογισμος)

É a forma perfeita do raciocínio dedutivo, estudada por Aristóteles em vários níveis: nos *Primeiros Analíticos* em nível formal, só em relação à sua retidão lógica e não ao conteúdo de verdade; nos *Segundos Analíticos* enquanto instrumento do conhecimento científico (cf. Demonstração); nos *Tópicos* enquanto silogismo dialético e nas *Refutações Sofísticas* enquanto silogismo sofístico (cf. Paralogismo). Para a exposição documentada de cada um desses pontos cf. II, 457ss. — Para a silogística estoica cf. III. 291ss. — Para a crítica cética do silogismo, cf. Sexto Empírico, *Esboços pirrônianos*, II, 193ss.

### SIMPATIA (συμπαθεια)

Indica em geral *a relação recíproca subsistente entre as coisas, pela qual uma age estruturalmente sobre a outra e vice-versa*. — a) Os estoicos valeram-se da concepção da simpatia cósmica — ou seja, da concepção segundo a qual as partes agem reciprocamente sobre partes e o todo con-sente consigo mesmo — para garantir a unidade do cosmo e para explicar numerosos fenômenos. Para as afirmações dos estoicos antigos a respeito cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 434; 475; 546; 912; 1013; 1211, — b) Deve-se, todavia, observar que, contrariamente ao que se diz, não parece terem sido os estoicos a introduzir tal doutrina, mas Aristóteles e o primeiro Perípatos (cf. Bonitz, *Index Arist.*, 716 b; Teofrasto, *De caus. plant.*, II, 19, 4). — c) A tese da exploração radical do conceito de simpatia, que segundo alguns intérpretes (cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Munique 1926) seria o centro do sistema possidoniano, não é suficientemente sufragada pelos textos e deve ser redimensionada (III, 380). — d) A tese da simpatia universal é retomada por Plotino em chave espiritualista. Eis, por exemplo, o que se lê nas *Enéadas*, IV, 4, 32: “Em primeiro lugar, pretende-se estabelecer que o universo presente é *um ser vivo unitário*, que envolve todos os seres vivos existentes no seu interior, e é dotado de uma alma

única difusa por todas as suas partes, enquanto todas as coisas individuais são parte dele [...]. Toda essa unidade — unidade viva — *é unida pela comunhão da simpatia*; assim, o distante está próximo, da mesma maneira que, num único ser, falanges e chifres ou dedos e outras partes não-adjacentes; de modo que, mesmo que um membro interposto opere uma separação entre partes sem nada sofrer, o seu vizinho sente (= as partes em simpatia sentem mesmo estando distantes umas das outras); pois as partes *semelhantes* não estão próximas umas das outras, mas são distanciadas pelas partes *diversas* que se interpõem e, contudo, em virtude da sua semelhança, estão submetidas às mesmas influências; *assim, é necessário que a ação exercida por uma parte não-adjacente alcance a parte distante*. Sendo o universo um ser vivo e contribuindo para a unidade, *nada está assim tão distante espacialmente que não possa ser suficientemente próximo na relação mútua de simpatia devida à natureza do único Ser Vivente*". — e) Noutro contexto, próprio aos *Oráculos Caldaicos*, por exemplo, no qual prevalece o elemento mágico-irracional, "simpáticos" são chamados os elementos que, em virtude de particulares e misteriosas afinidades com as divindades, servem na prática teúrgica como instrumento para realizar a libertação da Alma do corpóreo (IV, 396).

### SIMPLES (απλοος)

É um conceito que, na sua acepção mais própria, *indica, a partir de Platão, a estrutura da realidade e do ser não-físico*. A definição de Aristóteles, para quem o simples coincide com o necessário metafísico, é paradigmática: "Algumas das coisas que são necessárias têm fora de si a causa do seu ser necessário; outras, ao invés, não a têm fora de si e, antes, são elas mesmas causas pelas quais outras são necessárias. Portanto, o sentido primário e fundamental de necessário é o *simples*: este, de fato, não pode ser em múltiplos estados e, conseqüentemente, não pode tampouco ser ora num estado, ora noutro, pois nesse caso seria em múltiplos estados. Se, portanto, existem seres *eternos e imóveis*, neles não pode haver nada que seja forçado nem contra a sua natureza" (*Metafísica*, Δ 5, 1015 b 9-15). Substância simples é, portanto, Deus (cf. *Metafísica*, Λ 7, 1072 a 31s.). Cf. também Filo (IV, 234s.) e Plotino, em cujo sistema chega-se às extremas conseqüências, qualificando como "simplificação" o próprio processo e êxtase que une ao Uno (IV, 517ss.).

### SIMPLIFICAÇÃO (απλωσις)

Com este termo Plotino exprime *a ação que tende a suprimir toda diferenciação e alteridade da alma para alcançar a máxima purificação e para realizar a assimilação com o Uno* (cf. Êxtase). Do ponto de vista metafísico, o processo de simplificação coincide com o itinerário contrário ao processo de diferenciação que caracteriza a processão das hipóstases; do ponto de vista antropológico-moral, a simplificação se realiza através da

renúncia à corporeidade, à palavra e à própria razão discursiva, de modo a permitir à alma apropriar-se da sua natureza espiritual e divina e assim unir-se ao Absoluto (IV, 517ss.).

SIMULACRO, cf. Eidola.

### SINCRETISMO

É sinônimo (segundo alguns mais fraco, segundo outros, mais forte) de ecletismo; cf. verbete.

### SÍNOLO (συνολος)

Indica, na ontologia aristotélica, a união concreta de forma e matéria. O sínolo é substância a título pleno, enquanto responde a todos os requisitos formais da *ousía* (II, 354ss.). Note-se que sínolo é um tipo de substância, mas não é a substância enquanto tal, como muitos crêem erroneamente. De fato, existem substâncias que não são sínolos, como por exemplo todas as substâncias não-sensíveis. O sínolo, enquanto composto de matéria e forma, pode ser gerado e pode corromper-se. Ademais, enquanto tem matéria, é objeto de experiência e não de definição e de conhecimento puramente racional. Eis uma página de Aristóteles muito iluminadora sobre esse tema, extraída da *Metafísica*, Z 15, 1039 b 20ss.: “Sínolo e forma são dois diferentes significados da substância: o sínolo é a substância constituída pela união da forma e da matéria, a outra é substância no sentido da forma enquanto tal. Todas as substâncias entendidas no primeiro sentido estão sujeitas à corrupção, assim como à geração. Ao invés, a forma não está sujeita à corrupção nem à geração. De fato, não se gera a essência de casa, mas só o ser de determinada casa concreta; as formas existem ou não existem sem que delas exista processo de geração e de corrupção. Com efeito, é claro que ninguém as gera ou as produz. Por essa razão, não existe nem definição nem demonstração das substâncias sensíveis particulares, enquanto têm matéria, cuja natureza implica possibilidade de ser e de não ser. Por isso todas essas substâncias sensíveis individuais são corruptíveis. Ora, se só existe demonstração do que é necessário e se a definição é um procedimento científico, e se, por outro lado, como não é possível que a ciência seja num certo momento ciência e em outro, ignorância (porque tal é a natureza da opinião), assim também não é possível que exista demonstração, nem definição do que pode ser diferentemente do que é (porque disso só existe opinião). Então, é evidente que dessas substâncias não haverá nem definição nem demonstração. As substâncias corruptíveis, de fato, mesmo a quem possua a ciência, são incognoscíveis tão logo se deixe o campo da sensação; e mesmo que se conservem na alma as noções das mesmas, delas não poderá haver nem definição nem demonstração. Por isso, no que se refere à definição, é necessário que, quando se define alguma das substâncias



individuais, não se ignore que ela sempre pode desaparecer; com efeito, não é possível dar uma definição dela”.

## SINONÍMICA

Com esse termo pode-se designar a *arte de Pródico de Céos de distinguir os vários sinônimos e de determinar com precisão as várias nuances do seu significado*, amplamente utilizada por ele na argumentação retórica (I, 221s.).

## SINÔNIMO (συνωνυμος)

Aristóteles define sinônimos “os objetos que têm tanto o nome em comum como a mesma definição” (*Categorias*, I, 1 a 6s.). Na verdade, mais que de *objetos*, seria melhor falar de *termos* sinônimos. Termos sinônimos são os que, mesmo sendo diversos entre si, indicam um conteúdo semântico idêntico ou afim. A definição aristotélica de sinônimo coincide, na realidade, com a de *unívoco* (cf. *verbete*).

## SISTEMA (συστημα)

O termo indica *um complexo organicamente estruturado*. No nível ontológico, por exemplo, os estóicos definiram o cosmo como “systema” do céu, da terra e de todas as realidades neles contidas (cf. a nossa edição do *Tratado do cosmo*, atribuído a Aristóteles, pp. 118ss.; 202, nota 2). Em sentido lógico-gnosiológico, entende-se “a verdade” como um “conjunto constituído pelo conhecimento dos verdadeiros” (cf., por exemplo, Sexto Empírico, *Esboços pirrônianos*, II, 84). — Em sentido geral foi chamado sistema o pensamento de um filósofo no seu conjunto enquanto constituído de partes organicamente conexas entre si e todas dependentes de um ou de alguns princípios fundamentais. O pensamento dos filósofos é mais ou menos sistemático, conforme os nexos sejam mais ou menos evidenciados e voluntariamente perseguidos. O contrário de sistemático é aporético ou problemático, ou, como se diz hoje, aberto. O primeiro grande sistema da antiguidade, no sentido acima definido, é o aristotélico.

## SOCRATISMO

Com esse termo se designa a doutrina socrática e o movimento de pensamento originado dela: não só as assim chamadas escolas socráticas menores (I, 329ss.), mas também a componente socrática que permanece na escola “maior”, que é a Academia platônica (II, 25ss.), e, portanto, também em Aristóteles. Uma revivescência particular do *espírito socrático* ocorre nas escolas da era helenística (III, 12s.). Por outro lado, deve-se observar que, como mostramos, se a descoberta socrática é a da essência do homem como *psyché*, com os corolários conexos, dos quais o mais destacado é o intelectualismo ético (I, 257ss.; 269ss.), então pode-se dizer que o socratismo,

pelo menos na antropologia e na ética, permanece uma constante de quase todo o pensamento grego.

### SOFISMA (σοφισμα)

Trata-se de uma forma de raciocínio própria dos eristas (cf. Erística), os quais, através de hábeis jogos de termos e conceitos, pelo gosto da contenda verbal, tendiam a envolver o ouvinte (I, 234ss.). Em geral entende-se com esse termo toda forma de raciocínio capcioso, especialmente o que é voluntariamente tal. Aristóteles o define como um “silogismo erístico” (*Tópicos*, Θ 11, 162 a 16), sobre o qual cf. o que dissemos em II, 465ss.

### SOFÍSTICA

Sobre a gênese, natureza e significado da sofística e dos sofistas, cf. I, 189ss. A originalidade da sofística está sobretudo em ter deslocado o eixo da especulação filosófica, centrando a sua problemática sobre o homem (I, 234ss.). Na sofística devem ser distintas três correntes: 1) a dos grandes mestres, sobretudo os da primeira geração (I, 200ss.); 2) a dos eristas (I, 234ss.) e 3) a dos sofistas políticos (I, 236ss.). Para o catálogo dos expoentes da sofística, cf. Parte II, verbete Sofistas.

### SOFÍSTICA, Segunda

Não é um movimento filosófico, mas literário e designa *o renascimento da eloquência na era imperial*. A “primeira sofística”, com relação à qual esta é chamada “segunda” já pelos antigos, não é a dos filósofos, mas dos oradores clássicos.

### SONHO (εὐνπιον, *somnium*)

Sobre o tema, cf. algumas observações que apresentamos em III, 194s.; 326; 383. Observe-se, sobretudo, algumas antecipações platônicas de idéias que hoje se tornaram asserções psicanalíticas, apresentadas em II, 269s. nota 71.

SOPHIA, cf. Sapiência.

SOPHOS, cf. Sábio.

SOPHROSYNE, cf. Sabedoria.

SOPRO, cf. Pneuma.

### SORITE, Argumento do

É um famoso paradoxo do megárico Eubúlides, dirigido contra o múltiplo. Cf. exposição e apresentação em III, 58.

## SOTERIOLOGIA

Significa *doutrina da salvação*. A filosofia é concebida como soteriologia sobretudo na antiguidade tardia, com diferentes nuances. Uma doutrina puramente soteriológica é, por exemplo, a hermética (IV, 384ss.). Motivos soteriológicos estão presentes em todos os pensadores neoplatônicos. Particularmente Porfírio define formalmente a filosofia como “salvação da alma” (IV, 548s.).

## SQUEPSI (σκεψις)

Indica, em geral, pesquisa e, em particular, a atitude de *pesquisa enraizada na dúvida*, que inspira as várias formas de ceticismo (cf. *verbete*).

## SUBLIME (υψος)

Eis a definição dada pelo *Tratado do Sublime* (atribuído a Longino), I, 3s.: “[...] a sublimidade é uma certa altura e excelência de expressões, e [...] os maiores entre os poetas e os prosadores não tiraram senão daqui o primado e deram aos próprios nomes a coroa da imortalidade. De fato, tudo o que é extraordinário induz nos ouvintes não só a persuasão, mas o êxtase; e sempre, e em todo caso, com a impressão que produz, o maravilhoso prevalece sobre o que serve apenas para persuadir ou para dar prazer. Isso porque a persuasão depende sobretudo de nós, enquanto essas outras coisas, conferindo ao discurso um poder e uma força irresistíveis, se impõem a qualquer ouvinte. Ademais, seja a habilidade, seja a ordem e a disposição da matéria não resultam de uma ou duas passagens, mas sim do conjunto da obra. O sublime, ao invés, desde que irrompa a tempo e a hora, transtorna tudo a guisa de raio e revela de um só golpe a potência do orador”.

SUBSTÂNCIA, cf. Ousía.

SUBSTÂNCIA ETÉREA, cf. Éter.

SUBSTÂNCIA PNEUMÁTICA, cf. Pneuma.

## SUBSTRATO (υποκειμενον)

Aristóteles define o substrato como *aquilo ao qual inerem e do qual são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele mesmo não inere e não é predicado de outra coisa*. Substrato é o que é sujeito de inerência e de predicação. É interessante notar que, contrariamente ao que muitos crêem, *substrato*, para Aristóteles, não é só a matéria, mas também o sínolo e a forma: “Substrato primeiro é chamado, em certo sentido, a *matéria*, em outro sentido, a *forma*, e, noutro sentido ainda, o que resulta do conjunto de matéria e forma” (*Metafísica*, Z 3, 1029 a 2ss.). Para uma explicação desses textos,

cf. o nosso comentário (*Arist., Metaf.*, vol. I, pp. 568s.). — Em sentido lógico, *hypokeimenon* tem o significado de *sujeito* de predicação. Esse significado, como é evidente, depende estreitamente do significado ontológico. — Nos estoícos, o *hypokeimenon* designa prevalentemente o substrato material (a matéria) e indica a primeira das quatro categorias (III, 306). — Em Sexto Empírico indica o objeto real (a coisa como é em si); cf. IV, 172.

### SUICÍDIO (ἐξάγωγη)

O problema do suicídio foi levantado no pensamento antigo sobretudo na era helenística, que foi uma época trágica para os gregos. Mas a primeira tomada de posição nítida a respeito encontra-se no *Fédon* de Platão, e é verdadeiramente paradigmática. Ao homem, diz Platão, não é lícito tirar a vida, não só de outros, mas também de si, mesmo nas situações em que isso significasse um grande alívio, porque o homem é “posseção dos Deuses”, e, portanto, a vida só lhe pode ser tirada por Deus (cf. 61 e-62 c). — Enfraquecido o sentido dessa ligação religioso-metafísica entre o homem e Deus, na era helenística, o suicídio foi geralmente julgado, em situações particulares, admissível, e precisamente *naqueles casos em que o sábio é constrangido a viver em condições contra a natureza, de modo a não poder cumprir os próprios deveres* (cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, 757-768). Eis, por exemplo, o fragmento 763: “Mas dado que o ponto de partida de todos os deveres vem dessas (isto é, das propensões naturais), não é por acaso que se diz que a elas se devem reportar todas as nossas considerações, dentre elas o fato de permanecer ou não em vida. De fato, aquele para quem a maior parte das coisas são segundo a natureza, tem o dever de permanecer em vida; aquele, ao invés, para quem a maior parte das coisas são contrárias à natureza, ou parece que assim serão, tem o dever de deixar a vida. Do que se mostra que às vezes é dever do sábio, mesmo sendo feliz, deixar a vida, e para o néscio, mesmo sendo infeliz, permanecer em vida”. Ver também Sêneca, *De prov.*, 6, 7; *Epist.*, 58, 32ss.; 70, *passim*; 98, 15ss. — Também Epicuro é de parecer análogo, como refere Sêneca na *Epist.*, 12, 10: “É doloroso viver na necessidade. Mas não é absolutamente necessário viver na necessidade. E que isso seja verdade, no-lo demonstram as muitas vias abertas à liberdade, fáceis e curtas. Agradeçamos a Deus o fato de que ninguém é obrigado a permanecer em vida à força: é permitido pisar a própria necessidade”. — Plotino (*Enéadas*, I, 9) condena, em linha de princípio, o suicídio com esta argumentação: “Ele não expulsará a alma, com o risco de que ela não saia; porque verdadeiramente, quanto a sair, ela sairá, mas arrastando consigo algo; e tal saída não é senão a transmigração a outro lugar; ao contrário, ele espera que o corpo se afaste totalmente dela, enquanto a alma não tem mais necessidade de transpassar, mas encontra-se, então, totalmente fora”. Cf., ademais, *ibid.*, no final.

## SUJEITO (υποκειμενον)

Indica aquilo a que tudo se refere e que, por sua vez, não pode ser referido a outro. — Na filosofia moderna indica o eu e a consciência (o sujeito contraposto ao objeto). — O primeiro significado é desenvolvido por nós no verbete *substrato*, que traduz melhor o grego *hypokeimenon*.

## SUPER-HOMEM (υπερανθρωπος)

É um termo já conhecido na antiguidade, mas que só se tornou técnico com Nietzsche. O conceito que ele exprime em Nietzsche tem uma antecipação, embora em outro contexto, na doutrina de Cálicles, pelo menos como é apresentada no *Górgias* platônico. Ver os textos que apresentamos em I, 238ss.

SUPRA-SENSÍVEL, cf. Hiperurânio; Navegação, segunda; Transcendência.

SUSPENSÃO DO JUÍZO, cf. Epoché.

SYNKATATHESIS, cf. Assentimento.

## T

## TÁBULA RASA (πινακис αγραφη)

A imagem da alma como *tábula rasa*, nos textos filosóficos, encontra-se formulada por Platão, no *Teeteto*, 191 c ss.: “Imagina, portanto, que exista nas nossas almas como um *bloco de cera para receber impressões* (κηρινον εκμαγειον), alguns maior, outros menor, neste de cera mais pura, naquele de cera impura, alguns de cera mais dura, outros mais mole e outros de consistência adequada [...]. E agora digamos que essa cera é dom de Mnemosine, a mãe das Musas; e que nela, expondo-a às nossas sensações e aos nossos pensamentos, vamos progressivamente imprimindo, do mesmo modo em que se imprimem sinais de selos, qualquer coisa que queiramos recordar dentre as que vemos e ouvimos e pensamos por nós mesmos; e o que aí é impresso, nós o recordamos e conhecemos enquanto a sua imagem permanece; ao invés, aquilo que aí é cancelado ou que seja impossível imprimir, o esquecemos e não o conhecemos” (cf. também 195 a). A imagem de Platão — note-se — refere-se ao que podemos chamar de *memória empírica* e não indica, portanto, o estado originário e estrutural da alma com relação ao conhecimento em geral, que, para Platão, não é o de uma *tábula rasa*, mas,

ao contrário, contém, ainda que de maneira velada, a originária visão dos entes: conhecer, para Platão, é tirar para fora da alma conhecimentos dos quais ela está grávida, com a ajuda da experiência (cf. Anamnese). — A imagem da *tábula rasa* é retomada em Aristóteles, no *De anima* (Γ 4, 429 a 30-430 a): “[...] o intelecto é, de certo modo, potencialmente os inteligíveis, mas não em ato, antes de pensar. Deve ser *como uma tábua na qual nada está escrito em ato* (ὡςπερ ἐν γραμματειῳ ὡ μὴδὲν ὑπαρχει ἐντελεχεια γεγραμμενον): justamente isso se verifica pelo intelecto”. Mas essa imagem foi amiúde deformada, já que Aristóteles não pretende de modo algum dizer que o intelecto é *em absoluto tábula rasa*, mas, ao contrário, diz que *em potência ele é todos os inteligíveis*, o que quer dizer que é *positiva capacidade de captá-los*. Já Trendelenburg observava muito oportunamente: “Cave ne mentem tabulam rasam cogites, per se inanem et inertem, in quam res quasi dominae semet ipsas inscribant. Cui sententiae, quam ex hoc loco petivere, velut ipse Leibnitijs [...], universa loci ratio adversatur. Neque enim mens per se inanis, sed δυνάμει res ipsae, quas ipsius mentis actio quasi in vitam suscitatur” (*De Anima*, Berlim 1877, p. 39). — Uma concepção da alma como *tábula rasa* de tipo empirista em sentido moderno não existe nem nas filosofias materialistas e corporeístas da era helenística, pois nelas as *prolepses* (cf. verbete) desempenham quase o papel de *a priori* empirístico. Isso vale seja para Epicuro (cf. III, 161ss.), seja, com mais forte razão, para os estoicos (III, 277ss.). Os estoicos dizem que o hegemônico é como “χαρτης ευρυος εις απογραφην” (von Arnim, S.V.F., II, fr. 83), ou seja, como uma folha de papíro pronta para ser escrita, e falam de impressões sensoriais como “marcas” na alma (cf. textos em III, 277s.), mas depois falam de “noções comuns”, e até mesmo de “prolepses conaturais”, e, com efeito, o *logos* humano, como momento do *logos* universal, deve de algum modo, não só ser capaz de captar as verdades, mas já deve ter em si os seus germes (cf. III, 282ss.). — A exata expressão *πινακίς ἀγραφή* (*tábula rasa*) aparece em Alexandre de Afrodísia, *De Anima*, 84, 25s. Bruns.

## TAUTOLOGIA

a) Tem-se em geral uma tautologia *quando, ao fornecer uma definição, inclui-se nela o próprio definido*, caindo assim num círculo, ou seja, *repetindo duas vezes a mesma coisa* (é uma tautologia, por exemplo, a proposição: o *vivente* é um ser *que vive*). Tautológico, obviamente, pode ser também um raciocínio, quando cai nesse mesmo círculo vicioso. — b) Um significado mais particular e específico de tautologia tem-se nos seguintes casos: em polêmica com os desenvolvimentos da dialética platônica, Antístenes sustenta que a cada coisa é possível atribuir só o nome que lhe é próprio (o homem é homem, o bem é bom), e que, portanto, só são possíveis *juízos tautológicos*, isto é, *juízos nos quais o predicado é igual ao sujeito* (I, 335). — Analogamente, em polêmica com a lógica discursiva, também os megáricos

sustentaram a possibilidade de formular apenas juízos desse gênero (III, 63s.). De resto, a matriz eleática do megarismo, pela qual é possível dizer, no limite, só que *o ser é*, leva a essas conseqüências. — Os próprios estóicos, fortemente influenciados pela lógica megárica, não conseguiram superar totalmente os pressupostos dela, como mostramos em III, 290ss.

### TECHNÉ (τεχνη)

A *techné* grega implica, ao mesmo tempo, *conhecimento do universal e aplicação prática*, mas com uma predominância do primeiro sobre a segunda. Particularmente esclarecedoras a esse respeito são as seguintes observações de Jaeger (*Paideia*, II, trad. ital., Florença 1954, pp. 217s.): “O nosso conceito de ‘arte’ não traduz adequadamente o sentido da palavra grega. Ela tem em comum com a ‘arte’ a tendência a significar a aplicação e a prática, mas, por outro lado, em contraste com o sentido de ‘individual’, de ‘livre de regra’, que para nós está presente na palavra ‘arte’, ela acentua justamente o momento do fundado saber e da capacidade, o momento que para nós liga-se mais ao conceito de ‘profissão’. A palavra *techné* tem em grego uma extensão muito mais vasta que a nossa palavra ‘arte’. Com essa se pensa uma atividade profissional qualquer fundada sobre um *saber especializado*, isto é, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e mais ainda, a arte sanitária, a arte da guerra e até mesmo a arte do piloto. E dado que a palavra exprime que tal consuetude ou atividade prática não se apóia só sobre uma *rotina*, mas sobre regras gerais e sobre conhecimentos seguros, ela chega facilmente ao significado de ‘teoria’, significado que tem correntemente na filosofia de Platão e de Aristóteles, especialmente onde se trata de contrapô-la à pura empiria ou ‘prática’. Por outro lado, *techné* se distingue de *epistémē*, a ‘ciência pura’, enquanto a teoria da *techné* é pensada sempre a serviço de uma *praxis*”. — Sobre o tema, ver: M. Isnardi Parente, *Téchne, Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Florença 1966.

TELEOLOGIA, cf. Finalismo.

### TELESTIKÉ (τελεστική)

Esse termo indica a prática de iniciação mística, muito difundida no paganismo tardio, de *consagrar e animar estátuas para obter oráculos*. Baseava-se sobre a convicção de que toda divindade tivesse os seus representantes “simpáticos” no mundo animal, vegetal e mineral e que, agindo sobre eles, fosse possível agir sobre a vontade dos Deuses (IV, 396s.).

### TEMPERANÇA (σωφροσύνη)

A palavra temperança traduz apenas parcialmente o sentido do grego *sophrosyne*, termo intraduzível nas línguas modernas. Nos filósofos antigos

significa fundamentalmente *a ordem ou o domínio ou a disciplina dos prazeres e dos desejos*. 1) Sócrates falou de *enkráteia*, que significa *domínio sobre a própria animalidade e liberdade dos instintos animais*. 2) Platão (que, entre outras, dedicou a essa virtude o *Cármides*) na *República* (IV, 430 e-431 b) a define como se segue: “A temperança é uma espécie de ordem e uma continência de certos prazeres e desejos, como ocorre quando dizem [...] que alguém é mais forte do que ele mesmo [...]. Essa frase parece-me querer dizer que no homem e na sua alma há algo que é, respectivamente, parte melhor e parte pior, e este é o significado de ‘mais forte do que ele mesmo’, o que parece ser um louvor. E quando, por má educação ou má companhia, o melhor, sendo muito pouco, é superado pela quantidade do pior, então torna-se motivo de reprovação e de lástima, e chama-se menor do que si mesmo e intemperante quem é desse modo”. (Para o papel da temperança no Estado platônico, cf. II, 247ss.) 3) Para Aristóteles é *uma das virtudes éticas* e é o *justo meio entre a insensibilidade e a intemperança* (II, 418). Também para Aristóteles esse “justo meio” consiste no domínio dos prazeres, não de todos os prazeres indiscriminadamente, mas dos que temos em comum com os animais: “[...] a temperança e a intemperança dizem respeito aos prazeres dos quais participam também os animais, pelo que eles parecem servis e bestiais: tais são o tato e o gosto” (*Ética Nicomaquéia*, Γ 10, 1118 a 23 ss.). Também para Aristóteles, portanto, a temperança é o domínio sobre a parte pela qual somos animais. 4) Tal é também o significado da *sophrosyne* nas filosofias helenísticas. Cf., por exemplo, a definição estoica em III, 342s. e o elenco das virtudes a ela subordinadas (III, 343s.). 5) Para a concepção da *sophrosyne* em dois níveis, em Plotino, e em quatro níveis em Porfírio, cf. IV, 514s. e 549s. (Traduzir *sophrosyne* com o termo *sabedoria* é errado, dado que esse termo traduz melhor o grego *phrónesis*; o termo *prudência* é ambíguo e inadequado para traduzir domínio sobre a animalidade humana; *moderação* é demasiado genérico; tanto é verdade que quem traduz por esse termo é constringido, para traduzir o contrário, a usar o termo *intemperança*.)

## TEMPO (χρονος)

Em todos os filósofos antigos o tempo é estruturalmente conexo com o *movimento*. 1) A elaboração crítica desse conceito ocorreu só depois da sua negação pelos eleatas. Parmênides sustentava que o ser é recolhido no *instante atemporal* (“não foi nem será, pois *agora* é todo junto”; fr. 8, v. 5); cf. I, 109s. Melisso falava da eternidade do ser formulando-a como um *sempre era* e *sempre será*, onde o advérbio *sempre* esvazia os verbos que acompanha do seu significado cronológico (cf. I, 125s.). Negando toda forma de movimento, os eleatas deviam negar necessariamente o tempo. 2) A primeira dedução pontual e justificação do tempo encontra-se em Platão, o qual liga o nascimento do tempo com a do universo físico (*Timeu*, 38 b) e o define como “uma



imagem móvel da eternidade”, ou seja, como o desenvolvimento do *é* no *era* e no *será*, e, mais precisamente, como “imagem eterna que procede segundo o número” (cf. II, 146s.). 3) A estreita conexão do tempo com o movimento e a medida é estudada por Aristóteles, que fornece uma definição que se tornou célebre: “o tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois”. Aprofundando o conceito de medida, o Estagirita conclui que, dado que só o intelecto e a alma são capazes de medir, “resulta impossível a existência do tempo *sem a existência da alma*”, antecipando uma perspectiva que se tornou famosa sobretudo nos desenvolvimentos agostinianos (II, 380ss.). 4) Também nas filosofias helenísticas o tempo resulta estruturalmente ligado ao movimento. Particularmente, deve-se assinalar a ligação da problemática do tempo com a do *incorpóreo* nos estoicos (III, 303). 5) Uma perspectiva inédita assume a concepção do tempo no neoplatonismo. O tempo coincide, segundo Plotino, com a atividade da alma-hipóstase, que produz tudo o que é diferente do Espírito (o qual está na dimensão do eterno). O tempo coincide, portanto, com a saída da alma da unidade e com a *atividade produtora do mundo físico, a qual põe em sucessão de antes e depois o que no Espírito está junto e é simultâneo* (IV, 493ss.).

TENSÃO, cf. Tõnus.

#### TEOFANIA (θεοφανία)

Significa *manifestação de Deus*. O termo tornou-se técnico com Escoto Erígena (século IX), mas pode ser usado corretamente para indicar os vários momentos da “processão” neoplatônica, os quais, em última análise, não são mais que “manifestações” hipostáticas do Princípio primeiro ou da sua potência, e, portanto, manifestações do divino.

#### TEOGONIA (θεογονία)

Com esse termo entendem-se as representações fantástico-poéticas da geração dos Deuses e, conseqüentemente, de todas as coisas que dependem dos Deuses (à teogonia, portanto, está sempre ligada a cosmogonia). As teogonias têm caráter fundamentalmente mítico. — Sobre a importância da teogonia de Hesíodo e sobre as relações com a filosofia, cf. I, 41ss. Sobre a teogonia órfica, cf. I, Apêndice I. Sobre a teogonia hermética, cf. IV, 381s. e sobre a dos *Oráculos Caldaicos*, cf. IV, 390ss. A teogonia difere da teologia porque naquela predomina o elemento fantástico, nesta o logos e a razão.

#### TEOLOGIA (θεολογία)

O termo significa propriamente *pesquisa racional sobre a existência e a natureza do divino*. No contexto da filosofia grega, a teologia coincide com a metafísica, com a ontologia e a física (no sentido antigo do termo) ou, mais precisamente, com uma parte (essencial) delas. 1) Nesse sentido já os físicos

pré-socráticos são “teólogos”, enquanto o princípio de todas as coisas por eles buscado era considerado como o “Divino” imortal e indestrutível (cf. o texto apresentado em I, 53). A água, o ar e o fogo dos pré-socráticos não têm nada a ver com os elementos “físicos” em sentido moderno, assim como a “física” dos pré-socráticos não tem nada a ver com a nossa física. Que a ontologia pré-socrática seja uma “teologia” é hoje uma tese estabelecida pela mais atualizada historiografia, e nesse sentido a entendemos (I, 47ss.). No âmbito dos pré-socráticos destaca-se a crítica cerrada de Xenófanes, já fortalecida pelas posições dos milesianos, sobretudo contra o antropomorfismo (I, 98ss.). 2) Na sofística desenvolveram-se as primeiras formas de agnosticismo e niilismo teológico (I, 208ss.; 241) e de hiper-racionalismo tendente a interpretar os Deuses ou como hipóstase do útil (I, 226ss.), ou (como se diria hoje) como instrumento ideológico do qual os políticos se valem para impor o respeito às leis (I, 236s.). 3) A teologia está presente também no pensamento de Sócrates, o qual, tentando libertá-la da problemática física, interpreta Deus como inteligência finalizadora e providente (I, 291ss.), fornecendo até mesmo as primeiras provas da existência de Deus (I, 291). 4) Grandíssimo destaque tem a teologia em Platão, e não só na metafísica e na cosmologia, mas na própria política. Em Platão não só aparece a palavra teologia pela primeira vez (*República*, II, 379 a), mas podemos dizer que não há nenhuma das suas obras que, mais ou menos extensamente, não fale do Divino. Com razão Jaeger escreveu: “Platão é o teólogo do mundo clássico. Sem ele não existiria da teologia nem o nome nem a coisa”. A sua descoberta da transcendência (“segunda navegação”), com efeito, assinala a maior das conquistas no âmbito da história do discurso racional sobre a natureza do divino (cf. II, 55ss.; 124ss.; 223s.). 5) Aristóteles, por sua vez, até mesmo designou explicitamente a sua pesquisa metafísica como “teologia”. (II, 336s.), enquanto tal pesquisa começa pondo o problema da existência da substância supra-sensível e termina demonstrando, justamente, a sua existência e a sua natureza (II, 364ss.). 6) Também os filósofos da era helenística têm uma teologia (que se torna momento da física), de certo relevo, ainda que não essencial, em Epicuro (III, 195ss.), fundamental, ao invés, no Pórtico, cuja filosofia é essencialmente um monismo panteísta (III, 301ss.; cf., ademais, a posição dos neo-estóicos, IV, 71ss.; 102ss.). 7) O pensamento do divino está presente até mesmo no ceticismo de Pirro (III, 422ss.). 8) Com Filo, a teologia racional funde-se com a revelada e assume um papel totalmente novo com relação ao que teve no âmbito da greidade (IV, 238-248). Mas Filo, nesse ponto, afasta-se do espírito do pensamento antigo (IV, 238ss.). 9) Na era imperial, a teologia torna-se dominante, particularmente no âmbito do médio-platonismo e do neopitagorismo (IV, 289ss.; 342ss.; 360ss.). 10) Nos neoplatônicos, enfim, o discurso teológico torna-se absolutamente predominante, como os próprios títulos das obras desses filósofos o

demonstram. Proclo, o último mais significativo neoplatônico diz, na *Teologia Platônica*, que todos os filósofos foram teólogos “enquanto chamam Deuses os primeiríssimos princípios das coisas e os princípios subsistentes por si; e chamam teologia a ciência que deles se desenvolve”. Platão, porém, é muito superior a todos, observa Proclo, justamente pela sua descoberta do suprafísico e do incorpóreo (cf. *Teologia platônica*, I, 3). Cf. o vol. IV, *passim*.

TEOLOGIA APOFÁTICA, cf. Apófase.

TEOLOGIA NEGATIVA, cf. Apófase.

### TEONOMIA

O termo, de cunho moderno, significa legislação divina. Uma ética teônoma é uma ética que se funda sobre uma legislação divina, ou seja, posta e revelada por Deus. A ética dos filósofos gregos não é teônoma. A primeira ética teônoma é a de Filo que, nesse ponto, depende essencialmente da Bíblia e do conceito de Deus revelador e custódio da lei moral aí expresso.

TEORÉTICO, cf. Contemplação, Ciência.

TEORIA, cf. Contemplação.

### TEOSOFIA

Com esse termo entende-se a representação do Divino que nasce da contaminação entre a componente racional e a místico-fantástica, surgida sobretudo na era moderna, consistindo particularmente na transposição em termos ocidentais de crenças orientais. Mas já na antigüidade tardia essa tendência está presente. Cf. sobretudo as doutrinas herméticas (IV, 377ss.), as dos *Oráculos Caldaicos* (IV, 395ss.) e, em certa medida, as do tardio neoplatonismo (IV, 569s.). Plotino, contudo, está imune a essa tendência (IV, 423ss.).

### TERCEIRO EXCLUÍDO, Princípio do

É o princípio que afirma a *impossibilidade de que exista um termo médio entre dois contraditórios* (II, 465). Aristóteles formulou-o da seguinte maneira: “E também não é possível que entre os dois contraditórios exista um termo médio, mas é necessário ou afirmar, ou negar, de um mesmo objeto, só um dos contraditórios, qualquer que ele seja”, e o defende com exato *élenchos*, no livro da *Metafísica*, Γ 7, *passim*.

### TERCEIRO HOMEM, Argumento do

É um célebre argumento dialético, provavelmente derivado do círculo de Euclides (atribuído por algumas fontes a Polixeno), dirigido contra a teoria das

Idéias de Platão. Provavelmente houve diversas variantes dele. A mais eficaz e conhecida pode-se resumir assim: se introduzimos a Idéia de homem para explicar a multiplicidade dos homens empíricos, é necessário postular também um “terceiro homem” que explique a dualidade de Idéia-de-homem, de um lado, e dos homens empíricos de outro. Mas depois, pelas mesmas razões, é necessário introduzir um homem ulterior, e assim ao infinito. Ora, o processo ao infinito, ao qual levaria a teoria das Idéias, demonstraria a sua insensatez (cf. III, 65s.). — Já Platão conhece a argumentação e a ela responde, como se vê sobretudo no *Parmênides*, 132 a ss. Para um aprofundamento desse tema, cf. Reale, *Arist., Metaf.*, vol. I, pp. 194ss., onde se encontram inclusive indicações bibliográficas essenciais.

### TERRA (γη)

É o princípio da “física” de Xenófanes, no sentido explicado em I, 103s. Em Empédocles é um dos quatro elementos constitutivos da realidade (I, 134s.) e também em Platão, em Aristóteles e na física sucessiva (cf. Elemento).

### TEURGIA (θεουργία)

Diferentemente da teologia, que se limita a falar da divindade, a *teurgia* se propõe evocar os Deuses e agir sobre eles através do uso de símbolos (cf. *Telestiké*) ou de práticas do tipo das que hoje se chama *transe mediúnico*. — a) Muito antiga, como prática, ela é fixada por escrito por Julianos, o Teurgo, nos *Oráculos Caldaicos*, e, através dessa obra, teve ampla difusão na antigüidade tardia (IV, 388ss.; 395ss.). — b) Porfírio, com base no princípio da impassibilidade divina e da indiferença dos Deuses a qualquer tipo de ação humana, criticou-a, mas, ao mesmo tempo, admitiu a sua eficácia, embora em nível inferior (IV, 558). — c) Jámblico, ao invés, fazendo-se intérprete das exigências do último paganismo, defendeu a teurgia porque considerava que graças a ela seria possível, numa dimensão supra-racional, unir-se com os Deuses e beneficiar-se da sua potência. Nessa relação, a Divindade não permaneceria passiva, mas assumiria a iniciativa de descer aos homens, para libertá-los da miséria desse mundo (IV, 563ss.). — d) Depois de Jámblico, quase todos os neoplatônicos pagãos tiveram uma atitude de incondicionada confiança nas práticas teúrgicas; assim, por exemplo, Julianos, o Apóstata (IV, 570ss.) e Proclo (IV, 580s.). Este último, particularmente, falava de uma “virtude teúrgica” superior a todas as outras e capaz de unir-se ao divino (IV, 590ss.).

TIMOCRACIA, cf. Governo, Formas de.

TIRANIA, cf. Governo, Formas de.

### TÔNUS (τονος)

Significa *tensão* e é característica do *pneuma* estóico. Consiste numa *força propulsora que vai do centro à periferia do cosmo, para depois retornar*

ao centro, garantindo desse modo a perfeita unidade do todo (III, 321). Cf. von Arnim, S.V.F., II, frs. 439-462. Como complemento apresentamos uma página muito esclarecedora de Pohlenz (*La Stoa*, I, pp. 142s.): “Através das pesquisas dos médicos tinha-se tomado de domínio público a noção de que no corpo animal o movimento parte de um órgão central e dele se difunde até as partes mais distantes, e que, por outro lado, da periferia, por meio da respiração e da percepção sensível, um movimento refluí para o centro. Tal jogo de movimentos já era conhecido por Heráclito, que via em todo o universo um compenetrar-se de contrários e representava essa ‘harmonia do cosmo’ com o exemplo da tensão das cordas da lira e do arco. Se o próprio Heráclito falou explicitamente de ‘tensão’, não se pode concluir a partir da nossa tradição, enquanto é certo que ele não se valeu desse conceito para explicar a essência do organismo individual. Em si e por si o conceito de tensão, de *tônus*, estava ao alcance dos gregos: pense-se na ginástica e na música. Mas só o Pórtico lhe deu uma posição precisa no âmbito da cosmologia. Já Zenão viu no *tônus* a força que mantém unido o macrocosmo e as suas partes. Para Cleanto, todo o mundo está cheio de tensão. É precisamente o sol incandescente que golpeia o mundo com os seus raios de luz e de calor, assim como Apolo com a paleta toca as cordas da lira — a imagem nos remete imediatamente a Heráclito —, e com sua tensão dá ao mundo o ritmo estável do tempo e da vida. Ele definiu, portanto, o *tônus* como ‘força propulsora (πληγη) do fogo’. Também aqui Crísipo, no lugar do fogo pôs o *pneuma* e, de modo semelhante, transformou a concepção poética de Cleanto num elaborado sistema lógico. Para ele o *tônus* é uma força especial de movimento. O próprio movimento está implícito na existência do princípio informador e na sua relação com a matéria. Todo movimento é, em substância, uma mudança de posição, mesmo a transformação qualitativa, baseando-se numa compenetração da matéria por parte do *pneuma*. Diferente é o movimento tensivo, enquanto retorna a si mesmo. Este, de fato, procede de um centro para a periferia, mas, alcançada a superfície, curva-se e dirige-se novamente ao ponto de partida. É por meio dessa tensão que lhe é própria que o *pneuma* confere ao substrato unidade e coesão. Até mesmo à pedra e à madeira. Porque a sua solidez — e esta é uma descoberta do Pórtico — na realidade é um jogo de movimentos contrapostos, como a aparente imobilidade do pássaro que se mantém no ar. Num nível mais elevado, a tensão do *pneuma* oferece às plantas e aos seres vivos a sua unidade orgânica, vida e força. A própria coesão do cosmo na sua totalidade é devida a esse *tônus*”.

TÓPICOS, cf. Lugar.

TOTALIDADE (ολον, παν, παντα)

Sobre a totalidade como objeto do filosofar, cf. I, Apêndice II, *passim*. Para as diferentes nuances dos termos gregos acima indicados, cf. Aristóteles,

*Metafísica*  $\Delta$  26, *passim* e o nosso comentário (*Arist., Metaf.*, vol. I, pp. 477ss.).

## TRABALHO

Aos antigos filósofos permanece estranha a concepção do trabalho, entendido na sua acepção moderna e, portanto, na sua relevância social e moral. O trabalho manual é até mesmo desprezado: basta pensar no papel subalterno que a classe dos artesãos e dos comerciantes tem no Estado ideal de Platão (II, 245ss.), ou na política de Aristóteles, o qual, no esforço de justificar racionalmente o instituto da escravidão, considera o escravo que trabalha manualmente como *instrumento animado* (II, 434). — Na direção de certa reavaliação do trabalho movem-se alguns sofistas — como, por exemplo, Hípias, que se propõe como fim o alcance de uma *autarquia técnica* (I, 229) —, e, em perspectiva ética, também os cínicos, que consideraram a fadiga, inclusive física, como exercício necessário para alcançar o domínio de si e o desprezo dos prazeres e, portanto, para alcançar a virtude (I, 340ss.; III, 29s.). — Uma avaliação decididamente positiva do trabalho encontra-se em Musônio Rufo, que considera o exercício da agricultura o meio mais conveniente ao filósofo para ganhar a vida (IV, 86ss.). — Também nos cétricos (seja nos antigos, seja nos mais recentes) encontram-se traços que interessam ao nosso problema: Pirro realiza com absoluta indiferença os trabalhos servis desprezados pela opinião comum, porque os considera, se não positivos, pelo menos indiferentes como todo o resto, e, em todo caso, desse modo, separa-se do modo comum de sentir (III, 409s.). Sexto Empírico, enfim, reconhece a necessidade de aprender e de exercer uma arte, extraindo essa norma da observação da vida comum e das suas concretas exigências (IV, 176).

TRANQUILIDADE, cf. Ataraxía, Eutimia.

## TRANSCENDÊNCIA

Com esse termo entende-se a *característica do ser ou dos seres que estão além do sensível e além do físico*. Transcendência indica *não uma simples separação física, mas uma diversidade de estrutura ontológica*. O transcendente é o não-físico, não-empírico, não-corpóreo. 1) A primeira conquista do horizonte da transcendência remete a Platão (cf. Navegação, segunda), o qual tentou demonstrar a existência de um gênero de ser totalmente diferente do sensível, identificado primeiro nas Idéias e depois também nas Idéias-Números. Ele também considerou o Demiurgo e as almas racionais estreitamente afins a esse ser. Antes, Platão não só falou do transcendente, mas, de algum modo, *introduziu uma diversificação de entes na esfera da transcendência*, ordenados hierarquicamente uns aos outros e culminando na Idéia do Bem, da qual se fala na *República*. Tal idéia é qualificada como

*além da própria essência*, com a expressão *επεκειναι της ουσιας* (509 b), que se tornará técnica nos neoplatônicos. 2) Aristóteles, para indicar a transcendência, usa os termos *χωριστη ουσια* ou *ουσια κεχωρισμενη των αισθητων*, ou fala também de substâncias subsistentes *παρα τα αισθητα*. *Choriston e kechorisménon* exprimem a idéia de “separação” do sensível. Ora, para o Estagirita, as Idéias platônicas não podem ser “separadas” (transcendentes), mas devem ser as formas imanentes que, determinando a matéria, constituem o sínolo; mas “separado” é o Motor Imóvel, assim como “separadas” são as Inteligências motoras dos céus, e uma “separabilidade” (e, portanto, transcendência) é também reconhecida ao intelecto humano (*νους ὑπαρθεν*). Como tentamos documentar amplamente, Aristóteles não nega, mas reforma e completa as descobertas da “segunda navegação” platônica. 3) Na era helenística, a transcendência é sistematicamente negada. Epicuro e os estoicos rejeitam de modo categórico as conquistas da “segunda navegação” (III, 143ss.; 263ss.) e Pirro tenta inverter a ontologia aristotélica (III, 398ss.). O ser é declarado estruturalmente corpóreo e é negado categoricamente um estatuto ontológico ao incorpóreo. A era do helenismo é a era da antitranscendência e da imanência (cf. III, *passim*). 4) A partir dos últimos decênios da era pagã e sobretudo nos primeiros séculos da era cristã, a problemática da transcendência renasce e torna-se vigorosíssima. Filo de Alexandria, combinando platonismo e revelação bíblica, estende a transcendência de Deus também ao nível gnosiológico e semântico. Deus não só é totalmente outro em relação ao corpóreo, mas também está além das nossas possibilidades de conhecimento e expressão (IV, 235ss.). 5) Os neopitagóricos e os médio-platônicos valorizam de maneira sempre mais consciente as instâncias do incorpóreo (cf. IV, 289ss.; 342ss.; 360ss.). 6) Os neoplatônicos, enfim, fazem da transcendência a cifra do seu filosofar. A terminologia que usam é, naturalmente, a platônica, carregada de novos significados. O primeiro princípio nos neoplatônicos torna-se o *absolutamente transcendente*, enquanto situado além do Ser e do Nous (*επεκειναι οντος, επεκειναι νου*), e, conseqüentemente, torna-se inefável e inexprimível. Pode-se dizer que os neoplatônicos distinguiram *três graus de transcendência*, correspondentes às três hipóstases de Plotino ou às três esferas nas quais entram as hipóstases multiplicadas pelos seus sucessores: a) a *transcendência no nível da alma*, que é transcendente com relação aos corpos, b) a *transcendência no nível do Nous*, que é transcendente não só com relação aos corpos, mas também com relação à alma; c) a *transcendência do Uno*, que é transcendente com relação a tudo. Escreve Proclo: “A essência da alma está além de todos os corpos, e a natureza intelectual está além de todas as almas, e o Uno está além de todas as hipóstases intelectuais” (*Elementos de Teologia*, 20).

## TRANSCENDENTAIS

Assim foram chamadas, na escolástica, as *propriedades que valem para todo o ser* e, portanto, também para o pensar. Assim podem ser designados,

conseqüentemente, os *axiomas* (cf. verbete), em particular o *princípio de não-contradição* (II, 464), sobre o qual cf. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 3-8.

TRANSLAÇÃO, cf. Mudança.

### TROPO (τροπος)

Na filosofia neocética, o “trope” é o “modo” que indica a razão estrutural pela qual se deve chegar ao reconhecimento da indeterminação das coisas e, portanto, à *epoché* (IV, 135s.). — a) Enesídemo redigiu uma tábua de dez *tropos*, interpretando-os como as *supremas categorias da dúvida*, prevalentemente dirigida à crítica da certeza sensível (IV, 135ss.). A esta fez seguir uma segunda tábua de *tropos* dirigida contra o método científico, enquanto fundado sobre o princípio de causa (IV, 148). — b) Agripa reformula de maneira mais concisa e incisiva a tábua dos *tropos* de Enesídemo, resumindo-a em cinco títulos, dirigidos contra o conhecimento sensível e contra o conhecimento racional (IV, 159s.). — c) Uma interessante utilização dos *tropos* de Enesídemo encontra-se em Filo de Alexandria, o qual, através deles, demonstra a impotência da razão que quer a todo custo bastar-se a si própria, e a conseqüente necessidade de que ela se ancore numa fé transcendente para alcançar a verdade (IV, 220s.; 261s.).

### TUDO (παν)

Indica, em geral, o *complexo das coisas que são*. Justamente pela sua extensão, que é máxima, o termo pode assumir várias acepções, segundo os contextos, e indicar além do complexo das coisas, também os modos específicos segundo os quais o complexo das coisas é considerado. — a) Pode indicar, por exemplo, a *totalidade das coisas na sua unidade ordenada*, e então *tudo* é sinônimo de *cosmo* (cf. verbete). — b) Nas refinadas distinções terminológicas do Pórtico, o Todo, em sentido técnico, é diferenciado do cosmo e usado para indicar o *cosmo mais o vazio que o circunda* (III, 321). — Cf., ao invés, a posição de Epicuro em III, 171. — c) O médio-platônico Severo chamou *algo* (το τι) o Todo, entendendo com ele o ser (eterno) junto com o devir, considerados no seu conjunto (IV, 301s., nota 37). — d) Em Plotino, o Todo, além do complexo das coisas que são, significa, em sentido pleno, a *hipóstase do Espírito*, a totalidade do ser: “Ora, esse Todo veraz, se quer ser tudo, em sentido real, não deve ser tudo unicamente enquanto é todas as coisas, mas deve ademais conter o todo de tal modo que não lhe falte nada”. O Todo, entendido nesse sentido, implica a eternidade: “Portanto, a perfeita e inteira essência do ser, não a que consiste unicamente nas partes, mas até aquela que consiste no fato de que nunca pode desaparecer e que o inexistente não lhe pode ser acrescentado — pois não só o Todo e o Inteiro devem atualmente incluir a totalidade dos seres, mas devem também excluir qualquer



coisa que seja não-ser — esse comportamento, portanto, essa propriedade constitutiva do ser é o que podemos chamar de eternidade: *eternidade* deriva, justamente, de *ser sempre* (*dion = aei + on*)” (*Enéadas*, III, 7, 4).

## U

UNIDADE, cf. Uno.

### UNIFICAÇÃO, UNIÃO (ενωσις)

O conceito de *hénosis*, na filosofia antiga, tem importância seja 1) no nível metafísico-ontológico, seja 2) no nível ético-religioso e místico. 1) No sentido ontológico o conceito já se encontra nos pré-socráticos (cf. Diels-Kranz, 7 B 3; 31 B 29; 44 B 10) e no Pórtico (cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 451 e 475), mas ganha importância sobretudo nas escolas da era imperial e, particularmente, no neoplatonismo (IV, 409; 510ss.). 2) No nível ético-religioso coincide com o êxtase (cf. *verbete*) e com a união mística; cf. IV, 517ss.

### UNIVERSAL (καθολου)

Na filosofia antiga, podemos distinguir três significados diferentes do termo: 1) no nível *ontológico-metafísico*; 2) no nível *lógico* e 3) com alcance muito limitado, porém interessante, no nível que, com linguagem moderna, podemos chamar de *estético*. 1) No significado ontológico, o universal é a *arché*. E o princípio ou os princípios primeiros *são universais enquanto fundam e explicam todas as coisas, a totalidade, o todo*. Universais são, sempre nesse sentido, as Idéias platônicas: com efeito, a Idéia, participando de todas as coisas das quais é, justamente, idéia, faz delas um complexo orgânico e unitário. A *identidade na multiplicidade*, da qual Platão fala expressamente, é o universal ontológico do qual estamos falando. Universais *nesse sentido* (ontológico e não lógico) são também as *formas* aristotélicas que fundam a inteligibilidade do real, no sentido explicado em II, 359ss. E universais são também as substâncias supremas e Deus, tanto que o Estagirita não hesita em chamar *universal* a ciência que delas se ocupa: de fato, as substâncias primeiras são causa e fundamento de todo o resto. Universais, em sentido ontológico, podem ser ditos, sem dúvida, todos os princípios primeiros nas ontologias posteriores: dos átomos de Epicuro, ao Logos estóico, ao Uno neopitagórico, ao Uno plotiniano e às supremas hipóstases neoplatônicas. 2) O universal em sentido lógico foi definido por Aristóteles, de maneira paradigmática, como se segue: “chamo universal o que por natureza *se predica*

*de muitas coisas*, chamo, ao invés, particular o que não se predica de muitas coisas” (*De interpret.*, 7, 17 a 39ss.). Pedro e Paulo são, por exemplo, nomes que indicam indivíduos particulares; *homem* e *animal* indicam universais porque se predicam de muitos indivíduos e são, respectivamente, uma *espécie* e um *gênero*. O universal nesse sentido é um *abstrato*, ou seja, *um ente de razão que a mente humana cria por abstração*, baseando-se na própria estrutura ontológica do real. — Sobre as relações entre lógica e realidade em Aristóteles, cf. II, 468ss.; em Epicuro, cf. III, 161ss.; nos estoícos, cf. III, 282ss. Cf. em IV, 551s., a célebre passagem de Porfírio que deu origem à antiga “disputa dos universais” na Idade Média. (Em geral deve-se notar que, amiúde, os estudiosos afrontaram a questão do universal na filosofia antiga com ótica errada, utilizando categorias conquistadas posteriormente e, portanto, deformando de vários modos o sentido da problemática dos pensadores gregos).

3) O terceiro significado de universal encontra-se na *Poética* aristotélica. O Estagirita sustenta, com efeito, que a arte poética considera seu objeto não enquanto *particular*, mas “sob o aspecto da possibilidade e da verossimilhança”, elevando-o, portanto, a um significado mais amplo e universalizando-o. O Estagirita fala de “universais” (τα καθολου). Ulisses e os heróis homéricos são individualidades, mas de modo a elevarem-se a significações universais, como os heróis das tragédias e, em geral, da grande poesia. Trata-se dos universais que, à maneira de *Vicco*, podemos chamar de *fantásticos*, para distinguir dos universais ontológicos e lógicos. Ver os textos e exegese em II, 485ss.

UNIVERSO, cf. Cosmo; Todo.

## UNÍVOCO

Este termo tem dois significados fundamentais: 1) um relativo à problemática ontológica e 2) um relativo à lógica. 1) Unívoco é o ser eleático que Parmênides e Melisso qualificam expressamente como *ομοιον*, todo *igual*, e Aristóteles, usando linguagem própria, dizia ser *μοναχως λεγομενον*, ou seja, dito ou entendido num único significado, e a ele contrapunha um ser entendido *πολλαχως*, isto é, em múltiplos sentidos redutíveis, porém, a certo tipo de unidade que não excluía a multiplicidade (trata-se de uma espécie de unidade analógica). Para as implicações e os desenvolvimentos dessa problemática, cf. o verbete *Igual* e I, 107ss.; 113ss.; II, 113ss.; 341ss. 2) Em sentido lógico, unívoco é *tudo o que é expresso por um só nome entendido no mesmo significado*. Aristóteles chama *sinônimo* esse sentido lógico da univocidade e dá a seguinte definição: “[...] são ditos sinônimos os objetos que têm tanto o nome comum como o mesmo discurso definidor. Por exemplo, tanto o homem como o boi são ditos animais. Na realidade, tanto o homem como o boi são designados com o nome comum de animal, e ademais, o seu

discurso definidor é o mesmo; se alguém, de fato, deve definir o que é, para cada um desses objetos, ser animal, dará o mesmo discurso definidor” (*Categ.*, I, 1 a 6ss.). — O contrário de unívoco é *equivoco* ou *homônimo*. O intermediário entre unívoco e equivoco é *análogo*.

## UNO (εν, μονς, ενας)

1) O problema do *Uno* nasce com o surgimento da própria pesquisa filosófica, que é, nas suas origens, tentativa de explicar a multiplicidade das coisas em função, justamente, de *um* princípio. Já no âmbito dos pré-socráticos, podemos distinguir duas diferentes concepções do Uno: a) a que introduz o Uno sem negar os muitos, antes, para justificá-los (cf. I, 48ss.; 52ss.; 67ss.; 81ss.); b) a eleática que, ao invés, nega os muitos, dissolvendo-os sem resíduo no Uno (I, 107s.; 121ss.; 125ss.). Esta última é uma concepção do Uno absoluto, que se funda sobre uma concepção igualmente absoluta do ser (cf. verbete). Também a Esfera empedocliana concede ainda muito à concepção eleática (I, 137ss.). O mesmo se diga do Uno-Bem de Euclides e dos megáricos (I, 357ss.). 2) Em novo plano situa-se a problemática do Uno em Platão. A idéia é a *unidade-de-um-múltiplo* (II, 74ss.). A unidade da Idéia não só não exclui a multiplicidade abaixo de si, mas não a exclui também junto de si, enquanto existem *muitas Idéias*, cada uma das quais é *una*. A problemática do uno-múltiplo é levantada em todas as suas implicações no *Parmênides* e nos diálogos dialéticos (II, 108ss.). A conclusão de Platão é que *Uno e muitos se implicam mutuamente*. Numa perspectiva ulterior o problema do Uno emerge nas assim chamadas “doutrinas não-escritas”. O Uno, acolhendo instâncias pitagóricas, parece ter sido introduzido, junto com a Díade de grande-e-pequeno, como princípio primeiro para poder deduzir todas as Idéias (II, 83ss.; 141ss.). 3) Aristóteles traz uma reforma radical, sustentando a multiplicidade (análogica) dos significados do Uno. Não existe um Uno-em-si, mas *tantas formas e modos de unidade, quantas são as formas e modos do ser*. O Uno e o Ser se convertem entre si. Lemos na *Metafísica*: “O Ser e o Uno são a mesma coisa e uma única realidade, enquanto se implicam reciprocamente (assim como se implicam reciprocamente princípio e causa), ainda que não sejam exprimíveis com uma única noção. Mas não mudaria nada se os considerássemos idênticos também na noção” (Γ 2, 1003 b 23ss.). A doutrina da multiplicidade dos significados do Uno tem o mesmo significado histórico-teorético da doutrina dos múltiplos significados do Ser, sobre a qual cf. II, 341ss. 4) Na era helenística deve-se observar sobretudo a posição monista do Pórtico, que concebe todas as coisas como derivando e dissolvendo-se na unidade do Logos (III, 273ss.; 301ss.). 5) A temática metafísica da Unidade renasce com o neopitagorismo e com a doutrina da Mônada e da Díade. Antes, nessa época, tende-se até mesmo a deduzir a própria Díade da Mônada, e, portanto, a fazer desta um *princípio absoluto*. Fala-se de um

*primeiro Uno* do qual deriva um *segundo Uno* contraposto à Díade, e tenta-se até mesmo diferenciar terminologicamente as duas unidades, reservando a uma o termo Uno e à outra o termo Mônada, mas com êxitos incertos (IV, 349ss.). 6) O vértice da problemática do Uno encontra-se em Plotino, o qual o concebe como infinita potência autocriadora, transcendente ao próprio Ser e ao próprio Pensamento. Nasce assim, com Plotino, a *henologia*, com a qual a metafísica antiga alcança as suas colunas de Hércules, e da qual falamos (com aparato de ampla documentação) em IV, 439ss. A especulação neoplatônica posterior introduz, além do Uno, também as Hênadas; cf. sobretudo Proclo (IV, 581ss.). O último neoplatonismo, ao exasperar a transcendência do Uno, acaba dissolvendo-o (IV, 595s.).

### USIOLOGIA

Significa *pesquisa sobre a substância*. A metafísica aristotélica, por exemplo, é substancialmente uma usiologia. Para os vários problemas da usiologia aristotélica, cf. II, 352ss. Sobre o tema, ver: G. Reale, *Il concetto di filosofia prima...*, *passim*.

### ÚTIL (ωφελιμος)

O conceito de útil é normalmente entendido de modo muito ambíguo, sobretudo por não se distinguir as valências que ele tem no pensamento antigo das que tem na filosofia moderna. Útil, para a mentalidade especulativa grega, é o que *beneficia o homem*. Mas pode-se falar de *benefício* em dois níveis: a) no nível corpóreo e físico, b) no nível espiritual. Conseqüentemente, dever-se-á falar de útil em dois níveis: a) de útil sensível, b) de útil espiritual. — A mesma proposição “o útil é o bem”, deve ser interpretada em dois níveis, segundo se entenda: a) o bem do corpo, ou b) o bem da alma. — A mensagem revolucionária de Sócrates, conquista irreversível do pensamento antigo, tem o grande mérito de ter explicado *como e por que o verdadeiro útil e, portanto, o verdadeiro bem é o que se refere à psyché e ao cuidado da psyché* (I, 266ss.). Cf. Utilitarismo.

### UTILITARISMO

É a concepção que põe o útil como fim da ética. Comumente se entende o utilitarismo como uma forma de hedonismo razoável. O hedonismo é a busca indiscriminada dos prazeres como tais, sem distinção; utilitarismo é, ao invés, o ponderado *cálculo dos prazeres*. A distinção é sem dúvida correta. Hedonista é, por exemplo, a última sofística (cujo símbolo é Cálicles; cf. I, 237ss.), e o cirenaísmo (I, 351ss.). Utilitarista é, ao contrário, a concepção dos primeiros sofistas (cf., por exemplo, I, 206ss.), e, particularmente, a perspectiva ética de Pródico (I, 222ss.). Mas, levando em conta a definição que demos no verbete Útil, poder-se-ia falar também de *uma forma de*

*utilitarismo que não tem em mira o útil sensível, mas o espiritual.* Em tal sentido se explicariam muitos mal-entendidos suscitados pela posição socrática, a partir dos seus contemporâneos. No fundo, o utilitarismo, entendido em diversos níveis e em perspectivas diferentes, é uma característica de toda a ética grega, dado que a ela permaneceram desconhecidos o conceito de ação que se situa no nível de “dom gratuito” e as categorias a ela conexas, que constituem a conquista essencial do cristianismo.

## UTOPIA

O termo foi cunhado no século XVI por Thomas More para designar uma ilha que *não se encontra em lugar algum* (este é o significado etimológico), e portanto irreal, antes, imaginária, da qual ele narrou as particulares condições de vida. O termo teve grande sucesso, a ponto de ser assumido como termo técnico para indicar todas as formas de projetos político-sociais, religiosos e culturais historicamente irrealizáveis por razões estruturais. Considerou-se amiúde a *República* platônica como uma Utopia, como a primeira grande Utopia. Mas isso só em parte é verdade, pelo menos na nossa opinião. *Utópico*, com efeito, deve ser distinguido de *ideal*. O utópico é irrealizável, porque a natureza do homem não é estruturalmente capaz de realizá-lo e, portanto, o utópico desemboca freqüentemente no mítico. O *ideal* é, ao contrário, um paradigma que se põe como *modelo ou norma a ser realizada*, ainda que não possa ser inteiramente realizado, mas só de modo relativo (assim como, por exemplo, no sistema platônico, as coisas realizam empiricamente o modelo das Idéias). Isso não impede que na *República* platônica exista *também* uma componente utópica, que, porém, toca apenas parcialmente aspectos essenciais. (Cf. especialmente II, 272ss. e a importante passagem da *República* aí apresentada.)

## V

## VAIDADE (ματαιότης)

Com este termo se entende, em sentido ontológico, *a falta de valor e de significado das coisas*, a ματαιότης da qual fala a Bíblia, o *nada de novo debaixo do sol* (οὐδὲν καινόν), o monótono repetir-se de tudo, a nulidade das criaturas (οὐδενεία) e do próprio homem. Esse sentimento da vaidade das coisas e do homem só em medida limitada está presente na filosofia arcaica e clássica. Ele se desenvolve na era helenística, a partir de Pirro (III, 398ss.), e assume proporções de relevo na era imperial, e também no

neoceticismo (IV, 144ss.), e no âmbito do neo-estoicismo, particularmente em Marco Aurélio (IV, 110ss.). Cf. Nulidade.

### VALOR (το ἀξιον)

Uma teoria dos valores, no sentido moderno do termo, tal como é entendido particularmente a partir de Lotze (*Logik*, hrsg. von G. Misch, Leipzig 1912), como *algo que “vale” independentemente do “ser” e da “realidade”*, acha-se totalmente ausente da especulação dos gregos, e só é possível num contexto de pensamento pós-kantiano. De fato, *para o objetivismo tipicamente grego, só o que é, e é real, pode valer, e só o que é maximamente pode ser maximamente “valor”, ou seja, bem (belo e bom)*. Conseqüentemente, podemos dizer que, na dimensão objetivista dos gregos, pode ser dito valor o bem, e o bem é o ser. Nessa acepção, portanto, usamos o termo “valor”. A *hierarquia dos valores* coincide, conseqüentemente, com a *hierarquia do ser*: algo tem tanto mais valor quanto mais ser tem. A *tábua dos valores*, nos vários sistemas, é, portanto, a *tábua das realidades* que mais são e têm ser, e que são melhores (cf., por exemplo, I, 266ss.; II, 206ss.; III, 210ss.). — Em sentido específico e técnico, uma doutrina dos “valores” foi elaborada pelos estoicos e pelos pensadores diretamente influenciados por eles. O Pórtico pôs, de fato, entre o bem moral (virtude) e o mal moral (vício), os assim chamados *indiferentes*, ou seja, as coisas intermediárias que por si não são nem bens nem males do ponto de vista estritamente moral. Todavia essas realidades, se em sentido absoluto são indiferentes, porque não aumentam nem diminuem o *logos* do homem, são, por outras razões, *relativamente* positivas ou negativas, conforme façam bem ou mal, se não no nível do *logos*, pelo menos no nível físico e biológico. Nessa perspectiva, os indiferentes são objetos de *preferência* e de *estíma*, quando fazem bem no nível da vida biológica, ou são objeto de *repulsão* e de *desestíma*, quando fazem mal no mesmo nível: no primeiro caso, chamam-se *valores* (ἀξία), no segundo, *desvalores* (ἀπαξία); cf. em III, 336ss. textos e exegese. (Uma corrente rigorista do Pórtico negou validade a essa distinção e sustentou a absoluta neutralidade dos indiferentes: cf. o verbete *Adiaforia*). Em conclusão, poder-se-ia dizer, usando linguagem moderna, que para os estoicos o bem moral é o *valor absoluto*, enquanto os indiferentes “preferidos” são *valores relativos*.

### VAZIO (κενός)

Os pitagóricos foram os primeiros a admitir o conceito de vazio. Eles, de fato, conceberam o ilimitado como o vazio circundante ao todo e consideraram o universo como resultado da “inspiração” desse vazio por parte do Uno (I,84). — Em seguida o conceito foi utilizado, em explícita polêmica com os eleatas (que, identificando-o com o não-ser, negavam a sua existência), por Leucipo, para explicar o movimento dos átomos (I, 151ss.).

— Para Aristóteles, mantendo a sua definição de lugar como limite do continente, um lugar que não contenha nada — isto é, um lugar vazio — não teria sentido. Daqui ele deduz a impossibilidade do vazio (II, 378). — O vazio, na física epicurista, constitui, junto com os corpos, um dos dois princípios de toda a realidade. Porquanto não experimentável sensivelmente, a sua existência se pode inferir do fato da existência do movimento (III, 171). Epicuro, devedor do preconceito eleático da não-existência do não-ser, define o vazio como “natureza intangível”, e não como puro não-ser (cf. III, 178s.). — Os estóicos o consideraram como um incorpóreo (cf. verbete) e o situaram no exterior do cosmo, em polêmica com os epicuristas, que o situavam no interior da estrutura do mundo (cf. III, 303s. e 322).

### VEÍCULO (οχημα)

É uma doutrina de provável origem oriental, difundida no pensamento pagão tardio, sobretudo a partir dos *Oráculos Caldaicos*. Nesses escritos. o termo indica *uma sutil túnica material que reveste a alma durante a sua descida através dos céus e antes ainda de cair nos corpos* (IV, 392s.). Conceito análogo encontra-se em Numênio (IV, 369) e sobretudo nos neoplatônicos. Porfírio considera que sobre ele, mais do que sobre a alma propriamente dita, seja admissível alguma ação das práticas teúrgicas (IV, 553). Ver também a posição de Jâmblico, da qual falamos em IV, 565, nota 23. Proclo desenvolve a idéia do *ochema*, considerando-o como parte essencial da alma, inseparável dela e até mesmo imaterial e eterno (IV, 591s.). Como complemento ao que dissemos, vale a pena ler algumas passagens dos *Elementos de Teologia* de Proclo, nas quais o *ochema* é até mesmo hipostasiado e os conceitos acima expostos são levados às extremas conseqüências: “Toda alma participável vale-se de modo primário de um corpo eterno e guarnecido de uma hipóstase ingênita e incorruptível. Se, de fato, toda alma é essencialmente eterna, e anima de modo primário pelo fato de possuir algum dos corpos, ela o animará sempre. Mas o que existe sempre é eterno. Portanto, o corpo animado e dependente de modo primário de cada uma das almas é eterno [...]” (196). “O veículo de toda alma particular é imaterial e indivisível por essência, e impassível” (208). “O veículo de toda alma particular desce pelo acréscimo de túnicas mais materiais, mas une-se à alma separando-se de todo elemento material e recorrendo à forma própria, análoga à alma que o usa” (209). “Todo veículo conatural à alma conserva sempre a mesma figura e grandeza; mas se o vê maior ou menor e de aspecto dessemelhante, pelos acréscimos e subtrações de outros corpos. Se, de fato, deriva a sua essência de uma causa imóvel, é claro que a figura e a grandeza lhes são definidas pela causa, e cada uma das duas é imutável e invariável, contudo a imagem aparece diferente em diferentes tempos, e a maior aparece menor. Portanto, a causa de outros corpos, acrescentados e novamente subtraídos dos elementos materiais, aparece desse ou daquele modo” (210).

## VELADO, Argumento do

É um dos famosos argumentos de Eubúlides. Cf. exposição e interpretação em III, 58s.

## VERBO

1) É termo que traduz a acepção prevalentemente religiosa de λογος. Essa acepção, porém, só está presente na última fase do pensamento antigo e apenas de modo limitado. — Com esse termo pode ser traduzido, por exemplo, certo aspecto do logos de Filo de Alexandria (IV, 248ss.). — Alguns traduzem por “verbo” o logos hermético, que é Filho primogênito do Deus supremo (IV, 382). 2) No significado lógico-gramatical, é aprofundado na dialética estoica, na qual é entendido como “exprimível elíptico”, ou seja, não completo (cf. III, 289s.).

## VERDADE (αληθεια)

Podemos distinguir dois significados fundamentais de *verdade* no âmbito do pensamento antigo: 1) um *ontológico* e 2) um *gnosiológico*. 1) No primeiro significado, verdade indica *o próprio ser e a realidade*. — a) Já os pré-socráticos identificaram *verdade* e *physis*, onde a *physis* é o *ser*, como emerge de modo paradigmático no poema de Parmênides (I, 106s.) e como é reconfirmado pela polêmica de Górgias, o qual, querendo negar a verdade, nega o ser no seu célebre escrito *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* (I, 210ss.). — b) A identificação da verdade com o ser é ainda mais evidente no contexto da ontologia platônica, e é expressa à perfeição por Aristóteles na *Metafísica* (α 2, 993 b 30) do seguinte modo: “*todas as coisas possuem tanto de verdade quanto possuem de ser*”. Consequentemente, a causa é mais verdadeira que o causado, porque é mais ser; o supra-sensível mais verdadeiro que o sensível porque é mais ser. — c) Para as filosofias helenísticas, a verdade é o ser materialisticamente entendido (os Átomos para Epicuro e o Logos para os estoicos). — d) Para Plotino coincide com o Espírito, que é síntese de ser e de pensamento (cf. *Enéadas*, V, 5, 2). 2) No sentido gnosiológico, a verdade é *a perfeita correspondência e a adequação do pensar ao ser*, como implicitamente já é dito no poema parmenidiano (I, 108) e explicitamente por Platão e por Aristóteles. Este último escreve: “O verdadeiro é a afirmação do que é verdadeiramente unido e a negação do que é realmente dividido” (*Metafísica*, E 4, 1027 b 20s.). Nesse sentido, o verdadeiro é “uma afecção do pensamento”, mas o seu fundamento é sempre e somente a realidade, o ser. — Para a curiosa posição dos estoicos, os quais afirmam que *a verdade é um corpo* e que o verdadeiro se distingue da verdade e é incorpóreo, cf. o que dissemos em III, 282; 290ss. Deve-se notar que é um traço peculiar da filosofia grega a firme confiança em que a verdade seja acessível ao homem, com a única exceção de alguns sofistas (Górgias em



particular) e dos céticos, que constituíram uma exceção que confirma a regra. Ver o que dissemos a respeito em I, Apêndice II.

### VÍCIO (κακία)

É o contrário da virtude, ou melhor, a privação desta (cf. verbete Areté). Tem-se o vício quando o homem *desenvolve mal e de modo não-conveniente a atividade que lhe é própria, ou seja, quando age contra a razão*. — a) O termo assume particular nuance utilitarista em Pródico, em cuja a interpretação do significado do célebre mito de “Héracles na encruzilhada”, *Kakía* personaliza uma forma de hedonismo irracional em contraste com *Areté*, que representa o utilitarismo razoável (I, 222ss.). — b) Para Sócrates, o vício é ignorância. Essa tese, com diferentes nuances, foi apropriada por quase todos os filósofos gregos. Na medida em que é ignorância, o vício é considerado involuntário por Sócrates (I, 269ss.). — c) Particular interpretação do vício é a da filosofia do Pórtico. A ética estoica, com efeito, embora aceitando a interpretação socrática do vício e, portanto, definindo o vício como *ignorância dos bens e dos males*, chegou a algumas conclusões paradoxais às quais Sócrates não chegou. Em primeiro lugar, os estoicos, assim como reduziram todas as virtudes à única virtude da ciência, do mesmo modo reduziram todos os vícios ao único vício da ignorância (III, 341ss.), sustentando, conseqüentemente, que *quem tem um vício, tem todos e que é impossível admitir alguma graduação hierárquica entre os vícios* (III, 361s.).

### VIDA (ζωή)

É um conceito que, em geral, é considerado pelos filósofos gregos como originário e, portanto, não dedutível de conceitos ulteriores. Os pré-socráticos consideraram a vida como característica estrutural do Princípio (de fato, muitos intérpretes falam de *hilozoísmo* pré-socrático, pretendendo indicar com esse termo a característica concepção desses filósofos, segundo a qual a matéria originária, ou melhor, o princípio originário entendido como matéria, é essencialmente dotado de vida e, portanto, fonte de vida), e, em todo caso, como brotando naturalmente dos princípios (como por exemplo os atomistas). *Physis* e ser, em suma, implicam originariamente a vida e, portanto, *tudo é vida*, porque tudo vem do princípio e existe no princípio. O exemplo mais significativo para ilustrar essa mentalidade é, talvez, o paradoxo parmenidiano, segundo o qual mesmo o cadáver, que é frio, percebe o frio, o silêncio e semelhantes e, portanto, tem vida própria (I, 115). A vida é depois conexa não só à *physis* e à *arché*, mas também à *psyché*. O termo *psyché* quer dizer, com efeito, numa acepção antiquíssima (que depois permaneceu estável mesmo quando o termo se estendeu para uma área semântica mais vasta), *vida e essência da vida*; e é interessante notar que a *psyché*, nos pré-socráticos, é estreitamente conexa à *arché*. A vida, como já acenamos, não é para os

gregos uma característica dos homens e dos animais, mas de tudo o que é: vivos são os astros, vivo é o mundo que, para Platão e depois para a maioria dos filósofos posteriores, é dotado de alma própria; vivo é, enfim, todo o cosmo (II, 148ss.). — A coincidência entre *alma* e *essência da vida* é temática em Platão, *Fédon*, 102 b-107 b (cf. II, 188s.). Também a concepção do mundo como *grande ser vivo* é expressa por Platão de modo paradigmático no *Timeu*. — No *De Anima*, Aristóteles, com a doutrina das três formas de alma, vegetativa, sensitiva e racional ou intelectiva, traz notáveis aprofundamentos a essa problemática (II, 386ss.). Em função do conceito de vida Aristóteles interpreta, ademais, também o seu supremo princípio (o Motor Imóvel), que é *vida espiritual* e pensamento que pensa a si mesmo (II, 368ss.). — O conceito de vida também está no centro do monismo panteísta estóico, segundo o qual Deus, que é logos, alma e, portanto, vida, penetra através da matéria e de toda a realidade, fundindo-se intimamente com a mesma, e assim gerando todas as coisas (III, 301ss.). — Mas provavelmente o cume da concepção grega da vida encontre-se em Plotino, o qual, além da vida física, distingue a vida própria da Alma, a vida própria do Espírito e a vida particularíssima, se assim se a pode chamar, do Uno, que é uma Supervida, enquanto fonte de toda outra vida. A vida tem assim tantos graus e formas, quantos são os graus da realidade e quantas são as hipóstases. A doutrina segundo a qual *tudo é vida* ou tem vida é assim levada às extremas conseqüências (IV, 447s.; 462ss.; 493s.). Esses conceitos retornam depois em larga medida no neoplatonismo (cf., por exemplo, IV, 567s.).

VIRTUDE, cf. Areté.

VITALISMO, cf. Organicismo, Panpsiquismo.

VITORIOSO, Argumento do

É o célebre argumento com o qual o megárico Diodoro Crono tenta demonstrar que *só o que é necessário é possível*; cf. textos e exegese em III, 60ss.

VONTADE (*voluntas*)

Sobre as valências desse conceito no contexto antigo-pagão, melhor do que todos os outros estudiosos falou Pohlenz: “A vontade tem para os helenos um significado diferente e muito mais restrito do que para nós, de modo a passar, não só em Sócrates, mas em toda a filosofia grega, absolutamente ao segundo plano, por mais que os modernos historiadores da filosofia se inclinem a transferir para o pensamento grego o seu próprio conceito de vontade e a encontrá-lo no *thymos* de Platão ou na ‘escolha’ de Aristóteles ou em qualquer outro lugar. Dizendo ‘vontade’, pensamos [...] numa função psíquica ao mesmo

tempo distinta do intelecto e do sentimento, e a sentimos independente também do objeto ao qual ela se dirige. Falamos, por exemplo, de ‘força de vontade’ e de um ‘homem volitivo’, sem dar qualquer indicação sobre a direção dessa vontade. Essa palavra foge absolutamente a uma tradução em grego e apenas assim é possível parafraseá-la: ‘Fulano é alguém que quer fortemente o que quer’. Isso implica que o homem grego só conhece um querer que se dirige a um propósito, mais ou menos conhecido e entrevisto: um objeto concreto ou uma ação determinada” (*L’uomo greco*, p. 396). Para os gregos, o “conhecer” (νοεῖν, γινώσκειν) já inclui, de algum modo, o “querer”. Portanto, explica Pohlenz: A mentalidade grega não sente necessidade de um querer particular, independente do intelecto. De fato, da representação do útil ou do bem e da visão da meta pré-fixada desenvolve-se sozinha a vontade de agir” (*ibid.*, p. 399). — Para a posição socrática com relação à vontade, cf. I, 269ss. e o verbete Intelectualismo ético; para o conceito de *thymos* platônico (alma irascível), cf. II, 249ss.; para os conceitos aristotélicos de vontade, escolha, deliberação, cf. II, 427ss. e os verbetes individuais. — Quanto à substancial permanência do enfoque socrático dessa problemática na era helenística, tanto nos epicuristas como nos estoicos, cf. III, 219ss.; 341ss. — A vontade (*voluntas*) tem em Sêneca um relevo inédito, mas não adequadamente fundado do ponto de vista teórico (IV, 78s.). — Também a *proairesis* de Epicteto (cf. verbete Escolha) é mais intelectualista do que voluntarista (IV, 99ss.). — Segundo alguns estudiosos, Porfírio teria atribuído à vontade um lugar determinante, antecipando posições agostinianas, mas os textos não confirmam tal exegese (IV, 551, nota 22). — Antes, essa posição pode ser encontrada em Filo de Alexandria, pelas razões indicadas em IV, 262s. Mas Filo, nesse caso, vale-se de categorias extraídas da Bíblia, mais que dos filósofos gregos.

## Z

### ZETÉTICO (ζητητικός)

Com esse termo denominava-se, já na antigüidade, a atitude própria do cético, que é um homem que *investiga e faz pesquisa* (sem nunca encontrar uma verdade definitiva). Cf. a passagem de Diógenes Laércio reportada no verbete Ceticismo.

**SEGUNDA PARTE**  
**FICHÁRIO DOS PENSADORES ANTIGOS E**  
**DA SUA PRODUÇÃO FILOSÓFICA QUE**  
**NOS CHEGOU**  
**COM UMA BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL**

ου μονον δε χαριν εχειν δικαιον τουτοις ων αν  
τις κοινωσαιτο ταις δοξαις, αλλα και τοις  
επιπολαιότερον αποφνηαμενοις . και γαρ ουτοι  
συνεβαλοντο τι . την γαρ εξιν προσηκησαν ημων.

*É justo ser gratos não só àqueles com os quais  
condividimos as opiniões, mas também aos que ex-  
pressaram opiniões superficiais: também estes, de fato,  
contribuíram para a formação do nosso hábito de  
pensar.*

Aristóteles, *Metafísica*, α 1, 993 b, 11-14

*Este Fichário responde a quatro diferentes exigências, e, conseqüentemente, propõe quatro tipos diferentes de fichas. a) O primeiro, referente aos pensadores propriamente ditos (tanto os maiores como os menores), com o relativo conjunto do qual falamos na Advertência, e a conexas bibliografia; b) o segundo, relativo às escolas ou seitas filosóficas, redigido com o mesmo critério exposto na Advertência; c) o terceiro diz respeito aos doxógrafos e aos autores utilizados como fontes doxográficas, e oferece algumas caracterizações essenciais sobre os mesmos; d) o quarto refere-se aos autores e escritores mencionados marginalmente no curso da exposição como fontes de informação, e limita-se, conseqüentemente, a algumas indicações gerais.*

*Privilegiamos a literatura primária, fornecendo dos textos críticos e das traduções também a indicação da editora e das coleções, para tornar mais ágil o acesso a elas (enquanto, por razões de espaço, estas indicações supletivas foram omitidas, como de resto é a praxe, para a literatura crítica).*

*Os símbolos usados para tornar mais prática e fácil a consulta ao Fichário são os seguintes:*

○ = Catálogo das obras ou indicações sobre o que nos chegou de um autor.

● = Edições críticas do texto originário.

Ⓙ = Traduções em italiano e em línguas modernas.

© = Comentários e edições (ou traduções) com notas.

ℒ = Léxicos e índices.

★ = Estudos críticos.

\* = Bibliografias e resenhas bibliográficas.

*Tentamos eliminar o máximo possível as abreviações, resolvendo os vários problemas com remissões internas, de acordo com a necessidade. Com relação a isso, advertimos que a remissão de um autor à sua escola (por exemplo, Parmênides: cf. Pré-socráticos, n. 28; Eleatas, n. 1) significa que o leitor deve controlar toda a ficha à qual se remete, e não só o número, que indica a ordem progressiva segundo a qual o autor é catalogado na lista dos representantes da escola (no exemplo acima mencionado, não se deve limitar, portanto, a ler o que é dito na ficha Pré-socráticos, n. 28, e na ficha Eleatas, n. 1, mas deverá ver tudo o que é indicado nas várias seções de cada uma das fichas às quais se remete, em correspondência com os vários símbolos).*

*Como regra, remetemos do autor à escola, quando existem coletâneas basilares de fragmentos da escola; nos outros casos, a remissão é feita em sentido oposto. Quando as remissões são nos dois sentidos, significa que o leitor encontra numa e na outra ficha elementos que se integram e se completam mutuamente.*

*Para as poucas abreviações que utilizamos cf. p. 560.*

# A

## ACADÊMICOS (séculos IV-I a.C.)

Acadêmicos são chamados, propriamente, os filósofos que professaram a doutrina platônica nas formas segundo as quais ela se expressou no âmbito da escola, a Academia (sobre a qual cf. Índice I, ), entre o século IV e a primeira metade do século I a.C. Não é exato chamar acadêmicos os médio-platônicos e os neoplatônicos da escola de Atenas pelas razões que indicamos no vol. IV, pp. 271ss., e das quais falaremos também abaixo.

Os acadêmicos podem ser divididos em três grupos, em correspondência às fases fundamentais da evolução da doutrina da escola:

I ACADÊMICOS ANTIGOS

II NEO-ACADÊMICOS ou ACADÊMICOS CÉTICOS

III ACADÊMICOS ECLÉTICOS

Damos, sob cada um desses verbetes, os elencos dos expoentes; aqui reproduzimos, ao invés, o catálogo Zumpt-Praechter dos escolarcas, relativo a todo o período acima indicado (reconstruído sobretudo com base nas notícias transmitidas por Diógenes Laércio e nos dados que se extraem do *Academicorum Index*), interrompendo-o com Antíoco, com o qual, pelos motivos que explicaremos, segundo as mais recentes pesquisas, a Academia morre. (As datas são conjecturais, e sobre algumas delas os estudiosos não estão de acordo.)

1. PLATÃO (cf. verbete) 387 (cerca) — 348/47
2. ESPÉUSIPO DE ATENAS (cf. verbete) 348/47 — 339/38
3. XENÓCRATES DE CALCEDÔNIA (cf. verbete) 339/38 — 315/14
4. PÓLEMON DE ATENAS (cf. verbete) 315/14 — 270/69
5. CRATES DE ATENAS (cf. verbete) 270/69 — 268/64
6. ARCESILAU DE PITANA (cf. verbete) 268/64 — 241/40
7. LÁCIDES DE CIRENE (cf. verbete) 241/40 — 224/22
8. TELECLES DE FOCÉIA 224/22 — 216/25 (?)
9. EVANDRO DE FOCÉIA ? — ?

10. EGESINO DE PÉRGAMO ? — ?
11. CARNÉADES DE CIRENE (cf. verbete) ? — 137/35
12. CARNÉADES, FILHO DE POLEMARCO 137/35 — 131/30
13. CRATES DE TARSO 131/30 — 127/26
14. CLITÔMACO DE CARTAGO (cf. verbete) 127/26 — 110/09
15. FILO DE LÁRISSA (cf. verbete) 110/09 — 88 (?)
16. ANTÍOCO DE ASCALONA (cf. verbete) 88 (?) — 68 (?)

O catálogo Zumpt-Praechter prossegue com um elenco de outros escolarcas, que, embora com lacunas, chega até Damácio, ou seja, ao século VI d.C.; mas, depois de Antíoco, ele não tem mais nenhum valor, pelas razões que abaixo indicamos. No máximo pode-se incluir ARISTO DE ASCALONA (17), irmão de Antíoco, com o qual, pouco depois da metade do século I a.C. a escola se dissolve.

a) Os neoplatônicos tardios falam de uma «cadeia áurea» ininterrupta de Platão a Damácio (cf. Damácio, *Vida de Isidoro*, 151, p. 206 Zintzen), mas não se trata de um dado histórico, como prova o fato de que, para alguns, essa cadeia iniciava até mesmo com Sólon (cf. Marino, *Vida de Proclo*, 26, p. 64 Boissonade), que, como se sabe, era um antepassado de Platão por parte da mãe.

b) Os edifícios da Academia foram devastados de maneira irreparável por Silas em 86 a.C. Filo deixou Atenas e foi para Roma. Antíoco, quando retomou o ensinamento acadêmico em Atenas, não deu mais as suas lições nos gloriosos lugares da Academia. Portanto, pode-se dizer que Filo foi o último escolarca no sentido pleno da palavra. Antíoco o foi apenas espiritualmente; isto é, foi o chefe reconhecido pelos últimos Acadêmicos. Ele, porém, não encontrou em Atenas condições satisfatórias, tanto é verdade que abandonou definitivamente a cidade deixando ao irmão Aristo a herança da escola, que com ele, provavelmente, exauriu-se completamente. Cf. os documentos que apresentamos no vol. IV, pp. 271.

c) Depois de Antíoco o platonismo se torna, pouco a pouco, movimento ecumênico e renasce, sobretudo, em ambiente alexandrino (cf. Médio-platônicos).

d) Enfim, recordemos que também o catálogo reportado careceria de um exame crítico aprofundado (cf. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1972, pp. 177ss.).

## ACADÊMICOS ANTIGOS

São assim chamados os seguidores de Platão que foram seus diretos ouvintes e também os mais jovens seguidores da Academia até o escolarcado de Crates, e, portanto, todos os expoentes da Academia de 387 (cerca) até 268/64. Depois dessa data, Arcesilau imprimiu à Academia uma virada cética.

Eis um elenco (em ordem alfabética) dos expoentes mais significativos da antiga Academia, que foram diretos ouvintes de Platão (para ulteriores indicações ver o catálogo de Zeller [*Die Phil. der Griechen*, II. 1, pp. 420ss., nota I e pp. 982ss., nota 1], o qual corrige e melhora o catálogo de Fabricius-Harles).

1. ARISTÓTELES DE ESTAGIRA (cf. verbete).

2. CORISCO DE SQUEPSI: junto com Erasto (cf. abaixo n. 4) educou filosoficamente e deu bons conselhos políticos ao tirano Hérmiias, que, por causa dos sucesso prático dos mesmos, doou-lhe e a Erasto a cidade de Assos, onde, em 347, encontrou-os Aristóteles para fundar a sua primeira escola. (O filho de Corisco, de nome Neleu, destacou-se sucessivamente como aristotélico e herdou a biblioteca do Perípatos [cf. verbete].)

3. DION DE SIRACUSA, tio do tirano Dionísio, o Jovem; teve grande importância na vida de Platão e nos seus projetos políticos (cf. J. Stenzel, *Platone educatore*, Bari 1936, pp. 28ss.).

4. ERASTO DE SQUEPSI: ver o que dissemos de Corisco (cf. acima n. 2). Cf., ademais, as iluminadoras páginas de Jaeger, *Aristotele* [citado abaixo], pp. 144ss.

5. ESPÊUSIPO DE ATENAS, sobrinho e sucessor de Platão (cf. verbete).

6. ESTIEU DE PERINTO, conhecido por ter publicado as lições de Platão *Sobre o bem*.

7. EUEMO DE CHIPRE, grande amigo e colaborador de Aristóteles (cf. verbete).

8. EUDÓXIO DE CNIDO, astrônomo e matemático. Talvez dirigiu provisoriamente a Academia durante uma das viagens de Platão à Sicília (cf. verbete).

9. FELIPE DE OPUNTE, foi matemático e astrônomo, mas é conhecido sobretudo por ter publicado *As Leis* de Platão. Segundo alguns estudiosos (mas a tese está longe de ser demonstrada), ele seria o autor do *Epinomis*.

10. HERÁCLIDES PÔNTICO (cf. verbete).

11. HÉRMIAS TIRANO DE ATARNÉIA: deixou-se convencer por Erasto e Corisco (cf. verbetes) a pôr em prática algumas reformas inspiradas em princípios platônicos, com sucesso. Cf. Jaeger, *Aristotele* [citado abaixo], pp. 145ss.

12. HERMODORO DE SIRACUSA, matemático e biógrafo de Platão (cf. também o verbete).

13. PÂNFILO DE SAMOS: as suas lições foram ouvidas por Epicuro.

14. TEETETO DE ATENAS: talvez (mas os estudiosos não são concordes) coincide com o personagem do homônimo diálogo platônico.

15. XENÓCRATES DE CALCEDÔNIA, foi o terceiro escolarca (cf. verbete).

Os antigos testemunhos referem que também duas mulheres freqüentaram as lições de Platão:

16. AXIOTÉIA DE FLIUNTE.

17. LASTÊNIA DE MANTINÉIA.



E eis os nomes mais famosos dos Acadêmicos antigos que não ouviram diretamente Platão e foram ligados à escola de Xenócrates (segundo sucessor de Platão):

18. PÓLEMON DE ATENAS, quarto escolarca (cf. verbete).

19. CRÂNITOR DE SÔLIS (cf. verbete).

20. CRATES DE ATENAS, quinto escolarca (cf. verbete).

○ De nenhum dos Acadêmicos antigos (exceto Platão) chegaram--nos obras. Os testemunhos e fragmentos que nos foram transmitidos são escassos, o que se explica, provavelmente, com a destruição da Academia da qual falamos. (Das obras exotéricas de Aristóteles que pertencem ao período acadêmico chegaram-nos apenas fragmentos: cf. verbete.)

●ⒾⒸ Uma coletânea sistemática do material que nos chegou com tradução e comentário foi empreendida pelo «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», com uma coleção intitulada «La scuola di Platone», dirigida por M. Gigante, que se abriu em 1980 com um volume de M. Isnardi Parente dedicado a Espêusipo (cf. verbete), pela editora Bibliopolis de Nápoles.

No momento podem ainda ser úteis:

— Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, III, pp. 51ss.

— C. de Vogel, *Greek Philosophy*, 3 vols., Leiden 1950-1959, vol. II, pp. 268ss.

Uma tradução alemã antológica (porém limitada a Espêusipo, Xenócrates, Pólemon e Crânitor) pode-se encontrar em

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. o verbete Socráticos], pp. 192ss.

Cf. ulteriores indicações nos respectivos verbetes.

★ Entre os estudos críticos dignos de nota mencionamos:

— W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim 1923; trad. ital. de G. Calogero, Florença 1935, muitas vezes reimpressa (cf. sobretudo pp. 11ss.).

— R. Philippson, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, em «Hermes», 60 (1925), pp. 444-481.

— P. Merlan, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, em «Philologus», 89 (1934), pp. 35-53; 187-214.

— H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; Nova Iorque 1962<sup>2</sup>.

— H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945; Nova Iorque 1962<sup>2</sup>; trad. ital. de L. Ferrero com o título *L'enigma dell'Accademia antica*, Florença 1974.

— P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; 1960<sup>2</sup>.

— M. Isnardi Parente, *L'Accademia e le lettere platoniche*, em «La parola del passato», 10 (1955), pp. 241-273; agora também em *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Nápoles 1970, pp. 11-45.

— M. Isnardi Parente, *Teoria e prassi nel pensiero della Accademia antica*, em «La parola del passato», 11 (1956), pp. 401-433.

— M. Isnardi Parente, *Nomos e Basileia nell'Accademia antica*, em «La parola del passato», 12 (1957), pp. 401-438.

— D. Pesce, *Idea, Numero e Anima, Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità*, Pádua 1961.

— E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Pádua 1962, *passim*.

— H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdã 1964; 1967<sup>2</sup>.

— M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nell'Accademia antica*, em «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici di Napoli», 1 (1967), pp. 9-33.

— H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlim-Nova Iorque 1971.

— L. Terán, *Academica I, Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Filadélfia 1975.

— M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Florença 1979.

\* O estado da questão, uma acurada recensão de toda a literatura e bibliografia completa encontram-se em

— E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, Volumes III/1 e III/2, *Platone e l'Accademia antica*, aos cuidados de M. Isnardi Parente, Florença 1974, pp. 857-1050 [citamos este volume com a abreviação Zeller-Isnardi Parente].

**ACADÊMICOS CÉTICOS:** cf. Neo-acadêmicos.

**ACADÊMICOS ECLÉTICOS:** cf. Ecléticos.

**ACRON DE AGRIGENTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 1.

**ACUSILAU DE ARGOS:** cf. Pré-socráticos, 9.

**ADRASTO DE AFRODÍSIA** cf. Peripatéticos, C, 1.

**AÉCIO**, doxógrafo de tendência peripatético-eclética que viveu, provavelmente, entre os séculos I e II d.C.

○ Escreveu uma obra doxográfica intitulada *Coletânea de opiniões filosóficas*, conhecida com o título latino de *Placita*. A redação originária desta obra se perdeu, mas ela foi resumida por dois sucessivos doxógrafos. 1) O primeiro resumo deve-se ao desconhecido autor de uma obra em cinco livros com o título *Sobre as opiniões físicas dos filósofos*, que é designado como Pseudo-Plutarco, enquanto, com a finalidade de garantir maior difusão

do seu compêndio, atribuiu sua autoria ao prestigioso nome do filósofo médio-platônico Plutarco de Queronéia. 2) O segundo resumo se lê nas *Éclogas* de João Estobeu (cf. verbete) com o título de *Extratos, ditos e preceitos derivados de Aécio*. Do confronto entre esses dois resumos é possível fazer uma idéia bastante precisa dos *Placita* de Aécio.

● Uma excelente edição crítica foi preparada por Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 267-444, dispondo, pelas razões explicadas, em sinopses em colunas paralelas os dois resumos: a coluna *a* apresenta a redação do Pseudo-Plutarco, a coluna *b* a de Estobeu. O engenhoso aparato de pé-de-página também é disposto em duas colunas em correspondência com o texto do Pseudo-Plutarco e o de Estobeu, e é também articulado em duas seções. A primeira seção constitui o aparato crítico propriamente dito com o registro das diversas lições dos códices. A segunda, ao invés, em correspondência com a coluna *a*, apresenta os *Testimonia Plutarchi*, ou seja, as passagens dos numerosos autores que utilizaram o texto do Pseudo-Plutarco e, portanto, indiretamente Aécio (Pseudo-Justino, na *Cohortatio ad Gentiles*; anônimo interpolador do *De Providentia* de Filo, o Hebreu; Aquiles comentador dos *Fenômenos* de Arato; Cirilo, patriarca de Alexandria, no segundo livro do *Contra Iulianum*; Atenágoras na *Supplicatio pro Christianis*; João Lido no *De mensibus*; autores bizantinos como Miguel Pselo e João Tzetzes; vários autores árabes). Ainda a segunda seção, mas em correspondência com a coluna *b*, apresenta os *Aliorum ex Aetio excerpta*, ou seja, as passagens de autores que, além do Pseudo-Plutarco e de Estobeu, extraíram *diretamente*, ainda que de modo rapsódico, do texto originário de Aécio (Teodoreto na sua *Graecarum affectionum curatio* e Nemésio na sua obra *De natura hominis*).

① Os *Placita* de Aécio foram traduzidos em língua italiana por Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 15-223. (Torraca, atendo-se muito oportunamente à reconstrução de Diels, traduz em pé-de-página também os *Testimonia Plutarchi* e os *Aliorum ex Aetio excerpta*.)

★ — Diels, *Dox.*, *Prolegomena*, pp. 99ss.; 178ss.

**AGÁPIO NEOPLATÔNICO:** cf. Neoplatônicos, V, 6.

**AGATÓBULO CÍNICO:** cf. Cínicos, 20.

**AGATÓCLES DE TIRO:** cf. Neocadêmicos, 14.

**AGÁZIA,** nasceu em Mirina, por volta de 530 e morreu em Bizâncio entre 578 e 582 d.C.; foi cognominado *Escolástico* (= advogado).

○ É conhecido não só pela sua coletânea de um ciclo de epigramas, mas também pelas suas *Histórias*, pelas quais conhecemos a sorte dos últimos Neoplatônicos da escola de Atenas.

● — R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, De Gruyter, Berlim 1967.

— S. Costanza, *Agathias Scholasticus, Historiarum libri quinque*, «Biblioteca de Helikon», Messina 1969.

ⓉⓈ — J. D. Frendo, *Agathias, The Histories, Translated with an Introduction and Short Explanatory Notes*, De Gruyter, Berlim 1975.

**AGÓRIO PRETESTATO, VÉTIO:** cf. Neoplatônicos, VII, 4.

**AGOSTINHO, SANTO**, nasceu em Tagaste em 354 e morreu em Hipona em 430; foi bispo de Hipona a partir de 396. Para a reconstrução do pensamento antigo-pagão, Agostinho é importante por uma série de notícias (que se extraem de algumas de suas obras) relativas a alguns pensadores da antiguidade tardia. Pense-se, por exemplo, que todos os fragmentos do *De regressu animae* de Porfírio foram recuperados a partir do *De civitate Dei*. Para as informações sobre Agostinho remetemos à excelente bibliografia:

— C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973<sup>2</sup>.

**AGRIPA**, filósofo neocético, que viveu na segunda metade do século I d.C. ou a cavaleiro entre os séculos I e II.

○ É-nos conhecido pela exposição dos seus cinco *tropos*, transmitidos por Diógenes Laércio, X, 88-89 e por Sexto Empírico, *Esboços Pirronianos*, I, 164-179.

●Ⓣ Para as edições dos textos e para as traduções, cf. os verbetes Diógenes Laércio e Sexto Empírico. O texto de Sexto Empírico é traduzido também por Russo, *Scettici...* [cf. verbe], pp. 646-650.

★\* Para os estudos críticos e a bibliografia, cf. os capítulos referentes ao nosso autor nas histórias gerais do ceticismo de Brochard, Robin, Goedeckemeyer, Dal Pra, que citamos no verbe Ceticismo.

**ALBINO DE ESMIRNA**, filósofo médio-platônico do século II d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Prólogo* *Prologus* (= Isagogé)
2. *Didascálico* (sob o nome de *Didascalicus* (= Epitomé)  
Alcino; cf. verbe)

Um opúsculo com o nome de *De qualitatibus incorporeis* que nos chegou entre as obras de Galeno, mas não é considerado seu, agora é atribuído a Albino por Orth (cf. *Les oeuvres d'Albinos le Platonicien*, em «L'Antiquité Classique», 16 [1947], pp. 113-114). Trata-se, porém, de uma hipótese de

trabalho. Em todo caso, parece que a obra reflete as idéias do círculo de Gaio, ao qual Albino pertencia.

● O *Prólogo* foi editado por:

— C. F. Hermann, *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. VI, Lípsia 1880<sup>2</sup>, pp. 147-151 (Bibl. Teubn.).

— Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, III, pp. 20-27.

— J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos* («Helenische Studien», III), Berlim 1879, pp. 322-326.

O *Didascálico* foi editado por:

— Hermann, op. cit., pp. 152-189.

— Fr. Deubner, *Platonis Dialogi*, F. Didot, Paris 1873, pp. 228-258.

— P. Louis, *Albinos, Épitomé*, Paris 1945 (Col. Budé), com tradução francesa.

Do *De qualitibus incorporeis* foi publicada uma ótima edição:

— M. Giusta, *L'opusculo pseudogalenico «Οτι αι ποιότητες ασωματοι»* (edizione critica, traduzione e note), Accademia delle Scienze, Turim 1976.

Ⓓ Dessas obras ver as seguintes traduções com notas e comentário:

— R. Le Corre, *Le Prologue d'Albinus*, em «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 146 (1956), pp. 28-38.

— G. Invernizzi, *Il Prologo di Albino, Introduzione, traduzione e note*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 71 (1979), pp. 352-361.

Do *Épitomé*, além da tradução francesa acima citada, cf.:

— G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il Medioplatonismo*, Abete, Roma 1976, vol. II, com rico comentário.

Do opúsculo *Sobre as qualidades incorpóreas*, cf. a tradução contida na citada edição de Giusta, com notas.

★ — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Londres 1937; Amsterdã 1971<sup>2</sup>.

— Invernizzi, op. cit., vol. I.

\* Uma bibliografia comentada, completa e acurada encontra-se em C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica, Parte Prima: Gaio, Albino e l'Anonimo commentatore del «Teeteto»*, em «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 72 (1980), pp. 108-144.

**ALCEU (ou ÁLCIO)**, filósofo epicurista do século II a.C.

○ É conhecido unicamente através de testemunhos indiretos.

● — G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Paravia, Turim 1973, I, pp. 79-80; II, pp. 372ss.

**ALCIMO ORADOR:** cf. Megáricos, 20.

**ALCINOO:** provavelmente é uma corruptela paleográfica de Albino.

— J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos* («Helenische Studien», III), Berlim 1879.

Ver, porém, contra:

— M. Giusta, *Αλβίνου Επιτομή ο Αλκινόου Διδασκαλικός?*, em «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze moderne, storiche e filologiche», 95 (1960-1961), pp. 167-194.

— J. Whittaker, *Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus*, em «Phoenix», 28 (1974), pp. 320-354; 450-456.

— C. Mazzarelli, *L'autore del «Didaskalikos»: l'Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino?*, em «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 72 (1980), pp. 606-639. Se Alcinoos fosse o autor do *Didascálico*, não poderia, em todo caso, identificar-se com o Alcinoos *estóico*, mencionado por Filostrato, *Vit. soph.* I, 24, e, ademais, totalmente desconhecido.

**ALCMEÓN DE CROTONA:** cf. Pré-socráticos, 24; Pitagóricos Antigos, 8, e também:

★ — M. Timpanaro Cardini, *Originalità di Alcmeone*, em «Atene e Roma», 40 (1938), pp. 233-244.

— M. Timpanaro Cardini, *Anima, vita e morte in Alcmeone*, *ibid.*, 42 (1940), pp. 213-224.

— P. Ebner, *Alcmeone Crotoniate*, em «Klearchos», 41-44 (1969), pp. 25-77 (Associazione degli amici del Museo di Reggio Calabria).

— D. Teti, *Alcmeone e Pitagora, Scuola medica crotoniate e scuola pitagorica italica*, Pádua 1970.

**ALEXANDRE DE AFRODÍZIA**, filósofo peripatético que viveu entre os séculos II e III d.C. É o mais insigne dos comentadores de Aristóteles da antigüidade.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

A. Comentários aos esotéricos de Aristóteles:

1. *Comentário à Metafísica de Aristóteles* *In Aristotelis Metaphysica*  
(É de Alexandre o comentário aos livros I-V; o autor do comentário aos restantes livros é um anônimo bizantino designado como Pseudo-Alexandre.)
2. *Comentário aos Primeiros Analíticos de Aristóteles* (livro A) *In Aristotelis Analytica priora*
3. *Comentário aos Tópicos de Aristóteles* *In Aristotelis Topica*

4. *Comentário às Refutações Sofísticas* In *Aristotelis Sophisticos elenchos de Aristóteles* (considerado inautêntico)
5. *Comentário ao tratado Sobre o sentido de Aristóteles* In *Aristotelis De sensu*
6. *Comentário aos Meteorológicos* In *Aristotelis Meteorologica de Aristóteles*

B. Tratados teóricos:

1. *Sobre a Alma* *De anima cum mantissa*
2. *Problemas* *Quaestiones*
3. *Sobre a Sorte* *De Fato*
4. *Sobre a mistura* *De mixtione*

● Os comentários e os tratados teóricos foram publicados nos C.A.G., respectivamente nos volumes: I; II, 1; II, 2; II, 3; III, 2 e no *Supplementum Aristotelicum* da mesma coleção, respectivamente nos volumes II, 1 e II, 2 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

Os fragmentos relativos à doutrina do *Nous* encontram-se em

— P. Moraux, *Alexandri Aphrodisiensis quae ad doctrinam de intellectu pertinent fragmenta vestigiaque*, em *Alexandre d'Aphrodise, Exégèse de la noétique d'Aristote* («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 99), Liège-Paris 1942, pp. 207-221.

★ — Moraux, op. cit.

— P. Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoplatonist and Platonic Tradition*, The Hague 1963; 1969<sup>2</sup>.

— G. Movia, *Alessandro di Afrodizia tra naturalismo e misticismo*, Pádua 1970.

— P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turim 1974.

\* Rica bibliografia em Movia, op. cit., pp. 9-20.

**ALEXANDRE DE DAMASCO:** cf. Peripatéticos, Elenco dos escolarcas, 15.

**ALEXANDRE DE EGE:** cf. Peripatéticos, C, 3.

**ALEXANDRE DE LICÓPOLIS:** filósofo naoplatônico alexandrino, que viveu entre os séculos III e IV d.C.

○ É autor de um escrito *Contra as doutrinas maniqueias*.

● — A. Brinkmann, *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio*, Lipsia .1895 (Bibl. Teubn.).

— *Patrologia Graeca*, XVIII, cols. 409-448.

Ⓘ — P. W. van der Horst; J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist Against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise «Critique of the Doctrines of Manichaeus»*, Translated from the Greek with an Introduction and Notes, E. J. Brill, Leiden 1974.

**ALEXANDRE POLIHSTOR (CORNÉLIO) DE MILETO**, erudito que viveu no século I a.C.

○ Escreveu — entre outras — uma obra com o título *Sucessão dos filósofos*, na qual seguia prevalentemente o critério expositivo por autores e não por problemas. Parece que se interessou de modo particular pelos Pitagóricos, dedicando-lhes uma seção especial da sua obra, senão até mesmo todo um tratado.

● Os testemunhos e fragmentos de Alexandre foram recolhidos por Müller, *Fr. Hist. Gr.*, III, pp. 206-244 (os fragmentos da *Sucessão* estão nas pp. 240-243), e também por Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, III, A, n. 273, pp. 96-126 (os fragmentos da *Sucessão* estão nas pp. 115-118).

**ALEXINO DE ÉLIDE**: cf. Megáricos, 9.

**AMAFÍNIO CAIO**, filósofo epicurista que viveu entre os séculos II e I a.C., famoso por ter composto o primeiro tratado de filosofia epicurista em língua latina.

○ É conhecido apenas por testemunhos indiretos.

● — G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Paravia, Turim 1973, pp. 117-119; II, pp. 463ss.

★ — H. H. Howe, *Amatinius, Lucretius and Cicero*, em «*American Journal of Philology*», 72 (1951), pp. 57-62.

— M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Nápoles 1969, pp. 13ss.

**AMÉLIO GENTILIANO**, filósofo neoplatônico da escola de Plotino, que viveu no século III d.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos.

● — A. N. Zoumpos, *Amelii Neoplatonici Fragmenta*, Atenas 1956.

★ — A. N. Zoumpos, *Amelius von Etrurien, Sein Leben und seine Philosophie, Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, Atenas 1956 (esses opúsculos foram primeiro apresentados sob a forma de dissertação em Munique, 1954).



**AMIANO MARCELINO DE ANTIOQUIA**, historiador do século V d.C. Grego de origem, mas escreveu em latim.

○ É autor de uma história de Roma de 96 a 378 d.C., que nos chegou em parte (*Rerum gestarum libri XXXI*).

● — C. V. Clark, *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, 3 vols., Berlim 1910-1915.

Ⓣ — A. Salem, *Ammiano Marcellino, Le Storie*, Utet, Turim 1965, 1976<sup>2</sup> (com o texto ao lado).

**AMICLAS PITAGÓRICO**: cf. Pré-socráticos, 54; Pitagóricos Antigos, 28.

**AMÍNIAS PITAGÓRICO**: cf. Pré-socráticos, 27; Pitagóricos Antigos, 11.

**AMINÔMACO DE ATENAS**: cf. Epicuristas, A, 1.

**AMÔNIO CRISTÃO**: recordado como autor de um livro *Sobre as concordâncias entre Moisés e Jesus*, erroneamente identificado com Amônio Sacas por alguns antigos, porque — parece — ele também foi mestre de Orígenes Cristão, como o foi Amônio Sacas.

**AMÔNIO DITO O EGÍPCIO**: cf. Médio-platônicos, 2.

**AMÔNIO FILHO DE HÉRMIAS**, filósofo neoplatônico do século V-VI d.C. Foi discípulo de Proclo e foi ouvido por Damácio e Simplicio. Encabeçou a escola dos comentadores alexandrinos.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

- |  |  |
|--|--|
| 1. Comentário ao <i>Isagóge</i> de Porfírio                            | <i>In Porphyrii Isagogen</i>                 |
| 2. Comentário às <i>Categorias</i> de Aristóteles                      | <i>In Aristotelis Categorias Aristoteles</i> |
| 3. Comentário ao <i>Tratado Sobre a Interpretação</i> de Aristóteles   | <i>In Aristotelis De Interpretatione</i>     |
| 4. Comentário aos <i>Primeiros Analíticos</i> de Aristóteles (livro A) | <i>In Aristotelis Analytica priora</i>       |
| 5. <i>Sobre o destino</i>  | <i>De fato</i>                               |

● Os quatro comentários estão publicados nos *C.A.G.*, respectivamente nos volumes IV, 3; IV, 4; IV, 5; IV, 6 (cf. indicações analíticas no verbete *Comentários Gregos de Aristóteles*).

O *De fato* foi editado por J. K. Orelli, junto com outros tratados sobre o mesmo tema de outros autores, Zurique 1824.

★ — K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster-Westfalen 1961.

**AMÔNIO PERIPATÉTICO:** cf. Peripatéticos, C, 10; Elenco dos escolarcas, 19.

**AMÔNIO SACAS**, fundador do neoplatonismo, viveu entre os séculos II e III d.C. (A origem e o significado do sobrenome Sacas constituem ainda hoje objeto de discussão.)

○ Não escreveu nada. Todavia parece que podemos extrair testemunhos sobre o seu pensamento de Fócio, *Biblioth.*, cód. 214 e 251; Nemésio, *De nat. hom.*, cap. 2 e 3 e (segundo alguns) também de Priciano Lido, *Solut. ad Chosroen*, p. 42, 15ss. (Bywater).

●◎ Recolhe (em versão latina) e comenta estes testemunhos:

— G. Bruni, *Ammonio Sacca e i suoi «frammenti»*, Pontificia Università del Laterano, Roma 1959 (um opúsculo de 78 pp., extraído de «Aquinas» 1958 e 1959).

★ — H. von Arnim, *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakkas*, em «Rheinisches Museum», 42 (1887), pp. 276-285.

— E. Zeller, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, em «Archiv für Geschichte der Philosophie», 7 (1894), pp. 295-312.

— F. Heinemann, *Ammonius Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, em «Hermes», 61 (1926), pp. 1-27.

— E. Seeberg, *Ammonius Sakas*, em «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 61 (1941), pp. 136-170.

— E. Elorduy, *¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Aeropagita?*, em «Estudios Eclesiásticos», 18 (1944), pp. 501-557.

— H. Langerbeck, *The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein*, em «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 67-74.

— H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, em «Hermes», 83 (1955), pp. 439-477; agora em *Platonica minora*, Munique 1976, pp. 324-360.

— E. Elorduy, *Ammonio Sakkas. I. La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Aeropagita* (Estudios Onienses, Series I, vol. VII), Oña (Burgos), Facultad de Teología, 1959.

— W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*, em *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlim 1966, pp. 1-45.

\* Ulterior bibliografia encontra-se em Bruni, acima cit., pp. 70ss.

**ANATÓLIO DE ALEXANDRIA**, filósofo peripatético que se tornou bispo de Laodicéia por volta de 280 d.C. Foi discípulo de Porfírio e mestre de Jâmblico (Zeller erroneamente considera o Anatólio discípulo de Porfírio outra pessoa com relação ao Anatólio peripatético).

○ Dele chegaram-nos fragmentos diversos e a obra *Sobre os primeiros dez números* (o título exato seria: *Sobre a década e sobre os números nela*

contidos). É discutida a autenticidade de um escrito (que nos chegou em versão latina) com o título *Liber Anatoli de ratione paschali*.

● — *Patrologia Graeca*, X, pp. 231-236.

— J. L. Heiberg, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, em *Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris 1900, 5ème. Section, Histoire des Sciences*, Colin, Paris 1901, pp. 27-57.

★\* — F. Hultsch, *Anatolios*, 15, em *R. E.*, I (1894), cols. 2073s.

— V. De Falco, *Sui «Theologoumena Arithmeticae»*, em «*Rivista Indo-Greco-Italica di filologia-lingua-antichità*», 6 (1922), pp. 49-61.

**ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS:** cf. Pré-socráticos, 59 e também:

⊙⊗⊙ — D. Lanza, *Anassagora, Testimonianze e frammenti, Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Florença, 1966 («*Biblioteca di Studi Superiori*», 52).

— J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, Paris 1948.

— D. E. Gershenson; D. A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, Blaisdell, Nova Iorque 1964 (com tradução inglesa e rico comentário).

★ — F. M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras, An Attempt at Reconstructing*, Nova Iorque 1949; The Hague 1973.

— D. Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, em «*Memorie dell'Istituto Lombardo*», Classe di Lettere, Milão 1965, pp. 223-228.

— F. Romano, *Anassagora*, Pádua 1965; 1974<sup>2</sup>.

— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 316-451.

— Carbonara-Naddei, *Spermata, Nous, Chremata nella dottrina di Anassagora*, Nápoles 1969.

\* A bibliografia se encontrará em Lanza, op. cit., pp. XXIss. e em Zeller-Capizzi [cf. Pré-socráticos], pp. 345ss. Em Zeller-Capizzi se encontrará também o *status quaestionis* sobre os vários aspectos do pensamento anaxagoriano; cf. também Gershenson-Greenberg, *passim*.

**ANAXARCO DE ABDERA:** cf. Pré-socráticos, 72; Atomistas, 6.

**ANAXIMANDRO DE MILETO:** cf. Pré-socráticos, 12; Jônicos, 2 e também:

★ — M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, em *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950 (muitas vezes reeditado), pp. 296ss.; trad. ital. de P. Chiodi com o título *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Florença.

— U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, em «*Hermes*», 81 (1953), pp. 257-277; 385-418; agora em *Anfängliches Fragen*, Göttingen 1968, pp. 9-89.

— C. H. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*, Nova Iorque-Londres 1960; 1964<sup>2</sup>.

— C. J. Classen, *Anaximandros*, em *R.E.*, *Supl.* 12 (1970), cols. 30-69.

— R. Laenti, *Introduzione a Telete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971.

\* Discussão sobre as modernas interpretações de Anaximandro e bibliografia encontram-se em Zeller-Mondolfo [cf. Pré-socráticos] I, 2, pp. 187-205; para a bibliografia cf. também Laenti, op. cit., pp. 221ss., e Classen, cols. 67ss.

**ANAXÍMENES DE MILETO:** cf. Pré-socráticos, 13; Jônicos, 3 e também:

★ — H. Gomperz, *Asomatos*, em «Hermes», 67 (1932), pp. 155-167.

— Gigon, *Der Ursprung...* [cf. Pré-socráticos], pp. 99ss.

— R. Laenti, *Introduzione a Telete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971.

\* Discussão sobre as interpretações pós-zellerianas e estado da questão encontram-se em Zeller-Mondolfo [cf. Pré-socráticos], I, 2, pp. 224ss.

**ANDRÓCIDES PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 62.

**ANDRÔNICO DE RODES**, filósofo peripatético do século I a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos que se encontrarão em

● — F. Littig, *Andronikos von Rhodos*, I, II, III, Munique-Erlangen 1880, 1894, 1895 (II, pp. 27ss. e III, pp. 13ss.):

★ Além de Littig, cf.:

— Moraux, *Der Aristotelismus...* [cf. o verbete Peripatéticos], pp. 45-141.

\* Em Moraux, op. cit., se encontrará também a bibliografia essencial.

**ANICERIS (ANICÉRIDES) DE CIRENE:** cf. Cirenaicos, 8.

**ÂNIO ESTÓICO:** é um dos últimos epígonos do Pórtico do século III d.C. (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**ANQUIPILOS DE ÉLIDE:** discípulo de Fédon e, portanto, expoente da escola elíaca do século IV a.C. (cf. Elíacos, 3).

**ANTIFONTE DE ATENAS:** cf. Pré-socráticos, 87; Sofistas, 13. Se, como alguns crêem, Antifonte Sofista e Antifonte Retórico são a mesma pessoa, são suas as *Tetralogias*, que se verão em

●ⒾⒸ — F. Decleva Caizzi, *Antiphontis Tetralogiae*, Istituto editoriale Cisalpino, Milão-Varese 1968.

★ Entre os estudos sobre o nosso filósofo (cf. também o verbete Sofistas), destacam-se os de Bignone, publicados, primeiro, em revistas e, depois, recolhidos em

— E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Nápoles 1938, pp. 1-226; e agora também no volume: *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, aos cuidados de B. Gentili e G. Morelli, Argalia, Urbino 1974.

\* A bibliografia sobre Antifonte se encontrará em Decleva-Caizzi, op. cit., pp. 263-266 e em Untersteiner, *Sofisti* [cf. o verbete], IV, pp. XI-XXIII.

**ANTÍGONO DE CARISTO**, erudito que viveu na segunda metade do século III a.C. (foi — entre outras coisas — paradoxógrafo, escultor, autor de tratados de história da arte). Interessa para a história da filosofia particularmente por ter escrito uma série de *Vidas de filósofos* (largamente utilizadas pelos doxógrafos sucessivos), consideradas pelos estudiosos de notável valor documentário, dado que os pensadores dos quais ele se ocupou foram quase todos seus contemporâneos ou, até mesmo, por ele conhecidos pessoalmente.

○ Restaram fragmentos das biografias de filósofos céticos (Pirro, Tímon), de Acadêmicos (Pólemon, Crates, Crantor, Arcesilau), de Peripatéticos (Lícon), de Socráticos (Menedemos de Eritrêia), de Estóicos (Zenão, Dionísio de Heraclêia).

●★ Todos os fragmentos (recuperados principalmente através de Diógenes Laércio, Ateneu e Eusébio de Cesaréia) foram estudados e recolhidos numa edição fundamental:

— U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* («Philologische Untersuchungen», 4), Berlim 1881; Berlim-Zurique 1965<sup>2</sup>.

**ANTÍOCO DE ASCALONA**, filósofo acadêmico eclético do século I a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

Uma parcial coletânea encontra-se em

● — G. Luck, *Der Akademiker Antiochos* («Noctes Romanae», Band 7), Verlag Paul Haupt, Berna-Stuttgart 1953, pp. 73-94. (Esta coletânea é feita com critério excessivamente restritivo e carece de amplas complementações).

Ⓘ Os fragmentos mais importantes foram traduzidos por Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 414-421.

Fundamentais para compreender a posição de Antíoco são, sobretudo, os *Acadêmicos* de Cícero.

★ — H. Strache, *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon*, Berlim 1921.

— A. M. Lüder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Diss., Göttingen 1941.

— Luck, *Der Akademiker...*, cit., pp. 13-72.

— J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.

\* — L. Ferrara; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo...*[cf. o verbete Céticos], pp. 753-850.

**ANTÍOCO DE LAODICÉIA:** cf. Neocéticos, 13.

**ANTÍPATRO DE CIRENE:** cf. Cirenaicos, 4.

**ANTÍPATRO DE TARSO:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 6; Estóicos antigos, 12 e também:

★● — H. Cohn, *Antipater von Tarsos*, Berlim 1905.

**ANTÍPATRO DE TIRO**, filósofo estóico que viveu entre o final do século II e a primeira metade do século I a.C. Foi discípulo de Estraton e conselheiro de Catão.

★● — H. Cohn, *Antipater von Tarsos*, Berlim 1905 (em particular o *Excursus*, pp. 87ss., dedicado a Antípatro de Tiro).

**ANTÍSTENES DE ATENAS**, filósofo socrático fundador do cinismo, que viveu a cavaleiro entre os séculos V e IV a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

●© — F. Decleva-Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Istituto editoriale Cisalpino, Milão-Varese 1966, com comentário (Cf., ibid., p. 11, a indicação das precedentes edições).

— Giannantoni, S. R. [cf. o verbete Socráticos menores], v A.

① — Paquet, *Les Cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 29-58.

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. Socráticos], pp. 79-98.

★ — F. Dümmler, *Antisthenica*, em *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1901, pp. 10-78.

— A. Levi, *Le teorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistene*, em «Revue d'Histoire de la Philosophie», 4 (1930), pp. 227-249.

— F. Caizzi, *Antistene*, em «Studi Urbinati», 38 (1964), pp. 48-99.

— J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967, pp. 231-250.

\* A bibliografia se verá em Decleva-Caizzi e em Giannantoni.

**ANTÍSTENES DE ÉFESO:** cf. Pré-socráticos, 66.

**ANTONINO NEOPLATÔNICO:** cf. Neoplatônicos, IV, 13.

**APELAS CÉTICO:** cf. Neocéticos, 21.

**APELICON DE TEOS:** cf. Peripatéticos, B, 2.

**APOLODORO DE ATENAS EPICURISTA,** dito o «Tirano do Jardim»: cf. Epicuristas, Elenco dos escolarcas, 8.

**APOLODORO DE ATENAS ESTÓICO:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 10.

**APOLODORO DE ATENAS O GRAMÁTICO,** erudito do século II a.C. Teve como mestres o filólogo alexandrino Aristarco e o filósofo médio-estóico Panécio.

○ É recordado sobretudo pela sua *Crônica*, escrita em versos. O que nos restou dela refere-se sobretudo à cronologia dos filósofos.

● Os testemunhos e os fragmentos de Apolodoro foram recolhidos por — Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II, B, n. 244, pp. 1022-1128.

**APOLODORO DE CÍTIO:** cf. Pré-socráticos, 74; Atomistas, 8.

**APOLODORO DE SELÊUCIA:** cf. Estóicos antigos, 13.

**APOLÓFANES ESTÓICO:** cf. Estóicos antigos, 3.

**APOLÔNIDES DE NICÉIA:** cf. Neocéticos, 19.

**APOLÔNIDES ESTÓICO:** cf. Médio-estóicos, 14.

**APOLÔNIO BIBLA DE ANTIOQUIA:** cf. Médicos Empíricos, 5.

**APOLÔNIO CRONO:** cf. Megáricos, 10.

**APOLÔNIO DE CÍTIO:** cf. Médicos Empíricos, 11.

**APOLÔNIO DE TIANA,** filósofo neopitagórico do século I d.C., tornado famoso pela vida que dele escreveu Filostrato.

○ Chegaram-nos fragmentos da obra *Sobre os sacrifícios*, conservados por Eusébio de Casaréia, enquanto as *Epístolas*, que nos chegaram sob o seu nome parecem ser, na maior parte, de autenticidade duvidosa.

● — F. C. Conybeare, *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, 2 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1912.

① Além da edição inglesa de Conybeare, na edição acima citada, cf. as seguintes traduções italianas:

— V. Lancetti, *Le opere dei due Filostrati volgarizzate*, Milão 1828.

— D. Del Corno, *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milão 1978 (com breves notas).

★ — M. Meunier, *Apollonius de Tyane ou le séjour d'un dieu parmi les hommes*, Paris 1936; 1975<sup>2</sup>.

— J. G. Bernard, *Apollonius de Tyane et Jésus*, Paris 1977.

\* Bibliografia em Del Corno, op. cit., pp. 46ss., nas notas, e em Zeller-Del Re [cf. indicação analítica no verbete Neopitagóricos], pp. 115ss.

**APOLÔNIO DE TIRO:** cf. Médio-estóicos, 12.

**APOLÔNIO O EMPÍRICO DE ANTIOQUIA:** cf. Médicos Empíricos, 4.

**APULEIO DE MADAURA**, literato e filósofo médio-platônico do séc. II d.C.

○ Além de alguns fragmentos, chegou-nos um bom número de obras integrais. Estas, normalmente, são classificadas em dois grupos: a) obras retóricas e literárias (*Apologia* ou *De magia*, *Florida*, *Metamorfoses*, das quais não nos ocupamos nesta sede), e b) obras propriamente filosóficas. Eis o elenco destas últimas:

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| 1. <i>Sobre o Deus de Sócrates</i>           | <i>De deo Socratis</i>            |
| 2. <i>Em torno a Platão e à sua doutrina</i> | <i>De Platone et eius dogmate</i> |
| 3. <i>Sobre o cosmo</i>                      | <i>De mundo</i>                   |

Foram-lhe atribuídas também as seguintes obras:

- |                                |                           |
|--------------------------------|---------------------------|
| — <i>Asclépio</i>              | <i>Asclepius</i>          |
| — <i>Sobre a interpretação</i> | <i>De interpretatione</i> |

O primeiro escrito hoje é considerado inautêntico e se o encontra incluído entre os tratados do *Corpus Hermeticum*. Ao invés, não parece fora de discussão a inautenticidade do *De interpretatione*.

● — P. Thomas, *Apulei Opera quae supersunt*, III, *Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia libri*, Lípsia 1908; reimpr. anast., Stuttgart 1970 (Bibl. Teubn.).

— J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris 1973 (Col. Budé).

①Ⓢ Além da tradução francesa e do bom comentário de Beaujeu, op. cit., cf. também a tradução e as notas de G. Barra do *De Deo Socratis* (que publica também o texto em colaboração com U. Pannuti) em «Annali della Facoltà di Lettere», Nápoles, 10 (1962-63), pp. 81-141.

★ — J. Redfors, *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De mundo*, Lund 1960.



— M. W. Sullivan, *Apuleian Logic, The Nature, Sources and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdã 1967.

— F. Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus*, Berlim 1971.

— C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Florença 1978.

\* — C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica, Parte seconda: Apuleio*, em «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 73 (1981), pp. 557-595.

**ARATO DE SÔLIS**, poeta grego do século III a.C., influenciado pelo Pórtico. Dele chegou-nos o pequeno poema *Fenômenos*, muito conhecido na antigüidade.

●ⓧ — J. Martin, *Arati Phaenomena*, La Nuova Italia, Florença 1956 («Biblioteca di Studi Superiori», 25).

**ARCESILAU DE PITANA**, filósofo acadêmico cético, que viveu entre o final do século IV e a primeira metade do século III a.C. Foi escolarca da Academia.

○ Chegaram-nos apenas testemunhos e fragmentos.

● Ver os fragmentos da biografia de Arcesilau escrita por Antígono de Caristo em

— Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* [cf. verbete], pp. 70-76.

ⓧ Uma tradução dos testemunhos mais significativos se encontra em — Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 171-201.

\* L. Ferrara; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)* em *Lo scetticismo...* [cf. o verbete Céticos], pp. 753-850.

**ARESA LUCANO**: cf. Pitagóricos, Elenco dos escolarcas, 6.

**ARESA LUCANO, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 2.

**ARETE DE CIRENE**, filha de Aristipo de Cirene: cf. Cirenaicos, 2.

**ARGÉIA MEGÁRICA**: cf. Megáricos, 14.

**ARIGNOTE PITAGÓRICA, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 3.

**ARIMNESTO PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 4.

**ÁRIO DE LOCRI**: cf. Pré-socráticos, 53; Pitagóricos Antigos, 27.

**ÁRIO DÍDIMO**, erudito e pensador de tendência eclético-aristotélico-estoicizante, que viveu entre a segunda metade do século I a.C. e os inícios da era cristã, prevalentemente na corte do imperador Augusto em Roma.

○ Foi autor de um *Compêndio* de doutrinas filosóficas (*Epitomé*), que em grande parte se perdeu.

● O que nos restou sobre as doutrinas físicas foi recolhido em edição crítica por Diels, *Dox.* [cf. o verbete Doxógrafos], pp. 445-472.

① A tradução foi preparada por Torraca, *Dossogr.* [cf. o verbete Doxógrafos], pp. 225-258.

★ Sobre Ário Dídimo e as características da sua doxografia, ver:

— Diels, *Dox.* [cf. o verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, pp. 69-88.

— Moraux, *Der Aristotelismus...* [cf. o verbete Peripatéticos], pp. 259-443 (excelente).

\* Estado da questão e bibliografia em Moraux, op. cit., pp. 259ss.

**ARISTÉIA DE CHIPRE:** foi um oficial que viveu no século III a.C. na corte de Ptolomeu Filadelfo (cf. o verbete seguinte).

### ARISTÉIA, PSEUDO

○ Sob o nome de Aristéia (cf. o verbete precedente) chegou-nos uma importante *Epístola*, escrita por um hebreu, talvez em torno a 100 a.C., sobre a origem da versão da Bíblia por obra dos Setenta.

● — P. Wendland, *Aristeae Ad Philocraten epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Lipsia 1900 (Bibl. Teubn.).

— A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Les Éd. du Cerf, Paris 1962.

① — Wendland, op. cit., pp. 171ss. e Pelletier, op. cit., pp. 261-317.

①②★\* — Pelletier, op. cit.

**ARISTEU DE CROTONA:** cf. Pitagóricos, Elenco dos escolarcas, 2.

**ARISTEU DE CROTONA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 5.

**ARISTIDES DIALÉTICO:** cf. Megáricos, 21.

**ARISTIPO DE ASCALONA:** cf. Acadêmicos, 17.

**ARISTIPO DE CIRENE**, fundador da escola cirenaica: cf. Cirenaicos, 1.

**ARISTIPO DE CIRENE O JOVEM** (dito **METRODIDATA**): cf. Cirenaicos, 3.

**ARISTO DE ALEXANDRIA**, filósofo peripatético do século I a.C.

○ Chegaram-nos apenas alguns fragmentos.

● — I. Mariotti, *Aristone d'Alessandria, Edizione ed interpretazione*, Patron, Bolonha 1966.

★\* — Mariotti, op. cit., pp. 21-101.

— Moraux, *Der Aristotelismus...* [cf. Peripatéticos], pp. 181-193.

**ARISTO DE CÉOS:** cf. Peripatéticos, A, 1; Elenco dos escolarcas, 5.

**ARISTO DE CÉOS O JOVEM** cf. Peripatéticos, A, 2.

**ARISTO DE QUIOS:** cf. Estóicos antigos, 2 e também:

— A. M. Ioppolo, *Aristone de Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles 1980.

**ARISTÓBULO DE ALEXANDRIA:** hebreu de cultura helênica, que viveu entre os séculos II e I a.C.

○ Chegaram-nos fragmentos da obra *Interpretação da sagrada lei*, conservados sobretudo por Eusébio de Cesaréia (cuja autenticidade é, porém, muito contestada).

● — A. Elter, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine comentatio*, Bonn 1894-1896.

— Os fragmentos mais significativos que nos foram transmitidos na *Praep. evang.* de Eusébio se verão na edição dessa obra, preparada por Mras (cf. o verbete Eusébio), vol. I, pp. 390, 13ss. e 451, 13ss.; vol. II, pp. 190, 18ss.; 191, 9ss.; 195, 13ss.

★\* — N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos, Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlim 1964.

**ARISTÓBULO EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 3.

**ARISTÓCLES DE MESSENA,** filósofo peripatético do século II d.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos.

● — Mullach, *Fr. Ph. Gr.* III, pp. 206-221.

— H. Heiland, *Aristoclis Messenii Reliquiae*, diss., Meyer, Giessen 1925.

★\* — F. Trabucco, *Il problema del «De philosophia» di Aristocle di Messene e la sua dottrina*, em «Acme», 11 (1958), pp. 97-150.

**ARISTÓFANES** (como fonte de Sócrates): cf. Sócrates.

**ARISTÔMBROTO PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 6.

**ARISTÓTELES CIRENAICO:** cf. Cirenaicos, 6.

**ARISTÓTELES DE ESTAGIRA**, fundador do Peripato, 384/383-322.

## ○ Catálogo das obras:

A produção filosófica e científica de Aristóteles deve ser contada entre as mais fecundas de todos os tempos. Das suas obras, que se estendem sobre quase toda a área do saber de então, chegou-nos a parte mais significativa, consistindo sobretudo em escritos preparados para as lições (escritos esotéricos ou acromáticos). Ao invés, perdeu-se substancialmente a produção exotérica, ou seja, as obras escritas por Aristóteles (na sua maioria na primeira parte da sua vida) destinadas ao grande público. Eis o elenco das obras que nos chegaram, na ordem em que foram publicadas por Bekker (abaixo citado); uma ordem que, nas suas grandes linhas, se remete, como parece, à edição de Andrônico. Algumas dessas obras são espúrias, mas no estado atual dos estudos aristotélicos, o veredito de autenticidade pronunciado por muitos no século passado caiu ou foi recolocado em discussão. Em todo caso, os grandes títulos do *Corpus*, sobretudo os propriamente filosóficos, são julgados concordemente autênticos. (Ao lado do título em vernáculo, indicamos o título latino que se tornou canônico e as abreviações mais comumente utilizadas nas citações).

1. <i>Categorias</i>	<i>Categoriae</i>	<i>Cat.</i>
2. <i>Sobre a interpretação</i>	<i>De interpretatione</i>	<i>De interpr.</i>
3. <i>Primeiros Analíticos</i>	<i>Analytica priora</i>	<i>An. pr.</i>
4. <i>Segundos Analíticos</i>	<i>Analytica posteriora</i>	<i>An. post.</i>
5. <i>Tópicos</i>	<i>Topica</i>	<i>Top.</i>
6. <i>Refutações sofisticas</i>	<i>De sophisticis elenchis</i>	<i>Soph. el.</i>
7. <i>Física</i>	<i>Physica</i>	<i>Phys.</i>
8. <i>Do céu</i>	<i>De caelo</i>	<i>De caelo</i>
9. <i>Sobre a geração e a corrupção</i>	<i>De generatione et corruptione</i>	<i>De gen. et corr.</i>
10. <i>Meteorológicos</i>	<i>Meteorologica</i>	<i>Meteor.</i>
11. <i>Tratado sobre o cosmo para Alexandre</i>	<i>De mundo</i>	<i>De mundo</i>
12. <i>Da alma</i>	<i>De anima</i>	<i>De an.</i>
13. <i>Do sentido e dos sensíveis</i>	<i>De sensu et sensibili</i>	<i>De sensu</i>
14. <i>Da memória e da reminiscência</i>	<i>De memoria et reminiscencia</i>	<i>De mem.</i>
15. <i>Do sono e da vigília</i>	<i>De somno et vigilia</i>	<i>De somn. et vig.</i>
16. <i>Sobre os sonhos</i>	<i>De somniis</i>	<i>De somn.</i>
17. <i>Sobre a adivinhação no sono</i>	<i>De divinatione per somnum</i>	<i>De divinat.</i>
18. <i>Sobre a longevidade e a brevidade da vida</i>	<i>De longitudine et brevitae vitae</i>	<i>De long. vit.</i>

- |   |  |                                  |
|---|--|----------------------------------|
| 19. <i>Sobre a juventude e sobre a velhice</i>  | <i>De iuventute et senectute</i>   | <i>De iuvent.</i>                |
| 20. <i>Sobre a vida e sobre a morte</i>   | <i>De vita et de morte</i>   | <i>De vita</i>                   |
| 21. <i>Sobre a respiração</i>   | <i>De respiratione</i>   | <i>De respirat.</i>              |
| 22. <i>Sobre o espírito</i>   | <i>De spiritu</i>  | <i>De spir.</i>                  |
| 23. <i>História dos animais</i>   | <i>Historia animalium</i>  | <i>Hist. an.</i>                 |
| 24. <i>Das partes dos animais</i>   | <i>De partibus animalium</i>   | <i>De part. an.</i>              |
| 25. <i>Sobre o movimento dos animais</i>  | <i>De motu animalium</i>   | <i>De motu an.</i>               |
| 26. <i>A locomoção dos animais</i>  | <i>De incessu animalium</i>  | <i>De in. an.</i>                |
| 27. <i>A geração dos animais</i>  | <i>De generatione animalium</i>  | <i>De gen. an.</i>               |
| 28. <i>Sobre as cores</i>   | <i>De coloribus</i>  | <i>De color.</i>                 |
| 29. <i>Sobre os sons</i>  | <i>De audibilibus</i>  | <i>De aud.</i>                   |
| 30. <i>Fisionômica</i>  | <i>Physiognomonica</i>   | <i>Physiogn.</i>                 |
| 31. <i>Sobre as plantas</i>   | <i>De plantis</i>  | <i>De plant.</i>                 |
| 32. <i>Estórias admiráveis</i>  | <i>De mirabilibus auscultationibus</i>   | <i>De mir.</i>                   |
| 33. <i>Mecânica</i>   | <i>Mechanica</i>   | <i>Mech.</i>                     |
| 34. <i>Problemas</i>  | <i>Problemata</i>  | <i>Probl.</i>                    |
| 35. <i>Sobre as linhas indivisíveis</i>   | <i>De lineis insecabilibus</i>   | <i>De lin. insec.</i>            |
| 36. <i>A posição dos ventos</i>   | <i>Ventorum situs</i>  | <i>Vent. sit.</i>                |
| 37. <i>Sobre Xenófanes, Zenão e Górgias (Sobre Xenófanes, Melisso e Górgias)</i>  | <i>De Xenophane, Zenone, Gorgia, mas o título exato é De Xenofane, Melisso, Gorgia</i> | <i>De Xenoph. Mel. Gor.; XMG</i> |
| 38. <i>Metafísica</i>   | <i>Metaphysica</i>   | <i>Metaph.</i>                   |
| 39. <i>Ética Nicomaquéia</i>  | <i>Ethica Nicomachea</i>   | <i>Eth. Nic.; EN</i>             |
| 40. <i>Grande ética</i>   | <i>Magna moralia</i>   | <i>M. Mor., MM</i>               |
| 41. <i>Ética Eudêmica</i>   | <i>Ethica Eudemea</i>  | <i>Eth. Eud., EE</i>             |
| 42. <i>Sobre a virtude e sobre os vícios</i>  | <i>De virtutibus et vitiis</i>   | <i>De virt.</i>                  |
| 43. <i>Política</i>   | <i>Politica</i>  | <i>Pol.</i>                      |
| 44. <i>Tratado de economia</i>  | <i>Oeconomica</i>  | <i>Oec.</i>                      |
| 45. <i>Retórica</i>   | <i>Rhetorica</i>   | <i>Rhet.</i>                     |
| 46. <i>Retórica para Alexandre</i>  | <i>Rhetorica ad Alexandrum</i>   | <i>Rhet. ad Alex.</i>            |
| 47. <i>Poética</i>  | <i>Poetica</i>   | <i>Poet.</i>                     |
| 48. <i>A estas obras deve-se acrescentar a Constituição de Atenas (Const. Ath.), encontrada, na sua maior parte, num papiro do British Museum, em 1891 e muitas vezes editada em seguida.</i> |  |                                  |

Eis os títulos das obras das quais foram, pouco a pouco, recuperados fragmentos ou testemunhos, segundo a edição de Ross, que é hoje a mais confiável e equilibrada na escolha do material.

### I. Diálogos

- |  |  |
|--|--|
| 1. <i>Grilo ou da retórica</i>               | 10. <i>Sobre a nobreza de nascimento</i> |
| 2. <i>Simpósio</i>                           | 11. <i>Sobre o prazer</i>                |
| 3. <i>Sofista</i>                            | 12. <i>Sobre a educação</i>              |
| 4. <i>Eudemo ou da alma</i>                  | 13. <i>Sobre a monarquia</i>             |
| 5. <i>Nerinto</i>                            | 14. <i>Alexandre</i>                     |
| 6. <i>Erótico</i>                            | 15. <i>Político</i>                      |
| 7. <i>Protrético (Exortação à filosofia)</i> | 16. <i>Sobre os poetas</i>               |
| 8. <i>Da riqueza</i>                         | 17. <i>Sobre a filosofia</i>             |
| 9. <i>Sobre a oração</i>                     | 18. <i>Sobre a justiça</i>               |

### II. Obras lógicas

- |                                     |                               |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| 1. <i>Sobre os problemas</i>        | 4. <i>Categorias</i>          |
| 2. <i>Divisões</i>                  | 5. <i>Sobre os contrários</i> |
| 3. <i>Pistas para argumentações</i> |                               |

### III. Obras filosóficas

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| 1. <i>Sobre o bem</i>          | 4. <i>Sobre a filosofia de Arquita</i> |
| 2. <i>Sobre as Idéias</i>      | 5. <i>Sobre Demócrito</i>              |
| 3. <i>Sobre os Pitagóricos</i> |  |

### IV. Obras poéticas

#### 1. *Poesias*

Uma idéia bastante precisa do que Aristóteles escreveu, o leitor moderno pode extrair da leitura dos catálogos que nos foram transmitidos por:

- 1) Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, V, 21ss.;
- 2) um Anônimo autor da assim chamada *Vida Menagiana* (pelo seu editor), que extrai de Esíquio de Mileto;
- 3) Ptolomeu, que extrai de Andrônico.

Esses catálogos foram publicados por V. Rose, no vol. V de *Aristotelis Opera* da Academia de Berlim, abaixo citada. Sobre isso ver:

— P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina 1951 (aqui o leitor encontrará o *status quaestionis*, novas e aprofundadas conjecturas e riquíssima bibliografia).

#### ● Edições das obras

As edições das obras de Aristóteles são muito numerosas, mas todas as editadas antes de 1831 têm, hoje, valor quase apenas histórico-erudito. Com

efeito, naquele ano, veio à luz a edição da Academia das Ciências de Berlim, que se tornou ponto de referência para as citações e ainda hoje permanece indispensável, embora em grande parte superada pelas novas edições das obras individuais:

— *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, 5 vols., Reimer, Berlim 1831-1870.

Eis o conteúdo dos volumes:

I-II: *Aristoteles Graece*, texto crítico aos cuidados de I. Bekker (impresso em duas colunas, a da esquerda indica-se com a letra *a* e a da direita com a letra *b*).

III: *Aristoteles Latine*, contém traduções latinas da época do Renascimento, de vários autores; o volume também foi publicado em 1831.

IV: *Scholia in Aristotelem*, contém passagens extraídas de comentadores gregos, aos cuidados de C. A. Brandis (a edição dos comentários gregos que, sucessivamente, a Academia de Berlim publicou, e do qual daremos o elenco adiante, torna hoje em dia praticamente inútil este volume).

V: *Aristotelis Fragmenta*, recolhidos por V. Rose; suplementos aos *Scholia in Aristotelem* preparados por Usener, e *Index Aristotelicus* preparado por H. Bonitz.

Uma reimpressão dessa edição foi preparada por O. Gigon, De Gruyter, Berlim 1960-1961.

Digna de particular menção, porque melhora, em certos pontos, a de Bekker, é a edição publicada por F. Didot, não valorizada devidamente e, infelizmente, objetivamente inutilizável, porque não reproduz a paginação de Bekker, que hoje em dia é obrigatória nas citações: *Aristotelis opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, A. F. Didot, vols. I-IV, Paris 1848-1869; vol. V (*Index*) 1874.

Para a *Constituição de Atenas* ver:

— H. Oppermann, *ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ*, Lípsia 1928 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast. em Stuttgart 1961.

Muitas das obras do *Corpus Aristotelicum* são também disponíveis — algumas delas em ótimas edições que melhoram substancialmente o texto de Bekker — nas seguintes coleções de clássicos:

«Bibliotheca Teubneriana»;

«Collection des Universités de France»;

«Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis»;

«The Loeb Classical Library».

(Ver o elenco analítico dos títulos na nossa *Introduzione ad Aristotele*, abaixo cit., pp. 209ss.).

Quanto aos fragmentos cf.:

— V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lípsia 1886<sup>3</sup> (Bibl. Teubn.).

- P. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florença 1934.
- W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- M. Plezia, *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento*, Varsóvia 1961.

### Ⓐ Léxicos

Insuperado, e superável apenas com o auxílio de computadores, é o já citado *Index Aristotelicus* de Bonitz contido no vol. V da edição das obras de Aristóteles da Academia de Berlim. O *Index* foi recentemente reimpr. anast.:

- H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955; De Gruyter, Berlim 1961.

### Ⓑ Comentários antigos e modernos

a) Os comentários gregos foram publicados em monumental edição aos cuidados da Academia de Berlim:

- *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, G. Reimeri, Berlim 1882-1909. (Para o catálogo completo cf. o verbete Comentários Gregos de Aristóteles).

b) Para os comentários medievais latinos, consulte-se os repertórios:

- H. C. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors*, em «Traditio», 23 (1967), pp. 313-413 [A-F]; 24 (1968), pp. 149-245 [G-I]; 26 (1970), pp. 135-216 [Ja-Jo]; 27 (1971), pp. 251-351 [Jo-Myn]; 28 (1972), pp. 281-396 [N-Ri]; 29 (1973), pp. 93-197 [Ro-Wil].

- A. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles, I. Aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Leiden-Köln 1871.

c) Para os comentários da época do Renascimento se encontrarão ricas indicações em

- Schwab, *Bibliographie d'Aristote* (citado abaixo), *passim*.
- Philippe, *Aristoteles* (citado abaixo), pp. 22ss.

d) Entre os comentários modernos assinalamos:

Para a Metafísica:

- A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles, Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen*, Tübingen 1847-1848, 4 vols., reimpr. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt a.M. 1960.

— H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 2 vols., Bonn 1848-1849; o segundo volume, que contém o comentário em língua latina, foi reimpresso em edição anastática, Olms, Hildesheim 1960.

- W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1924; 1948<sup>2</sup>, 1953<sup>3</sup>.

— G. Reale, *Aristotele, La Metafisica, Traduzione, introduzione e commento*, 2 vols., Loffredo, Nápoles 1968; reimpresso 1978.

Para a Física, o tratado Sobre a geração e a corrupção e os Meteorológicos



— W. D. Ross, *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1936, 1955<sup>2</sup>.

— H. H. Joachim, *Aristotle On Coming-to-be and Passing-away, A Revised Text, with Introduction and Commentary*, Oxford 1922; Hildesheim 1970<sup>2</sup>.

— M. Migliori, *Aristotele, La generazione e la corruzione, Traduzione, introduzione e commento*, Loffredo, Nápoles 1976.

— C. Baffioni, *Il IV libro dei «Meteorologica» di Aristotele*, Nápoles 1981.

Para o tratado Sobre a alma:

— F. A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Berlim 1877<sup>2</sup>; reimpr. anast., Graz 1957.

— G. Rodier, *Aristotle, Traité de l'âme traduit et annoté*, 2 vols., Paris 1900.

— W. D. Ross, *Aristotle, De anima, Edited, with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1961.

— G. Movia, *Aristotele, L'anima, Traduzione, introduzione e commento*, Loffredo, Nápoles 1979.

Para a Ética Nicomaquéia:

— R. A. Gauthier; J. Y. Jolif, *Aristote, l'Éthique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire*, 4 vols., Lovaina 1970<sup>2</sup> (o vol. I contém uma monografia, o vol. II a tradução, os vols. III e IV o comentário).

Para a Política:

— W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, With an Introduction, two Prefatory Essays and Critical and Explanatory Notes*, 4 vols., Clarendon Press, Oxford 1887-1902.

Para as obras de Lógica:

— T. Waitz, *Aristotelis Organon Graeca*, 2 vols., Leipzig 1844-1846; reimpr. anast., Scientia Verlag, Aalen 1962.

— D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1949.

— M. Mignucci, *Aristotele. Gli Analitici primi. Traduzione, introduzione e commento*, Nápoles 1969.

— M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele, Commento agli Analitici secondi*, Antenore, Pádua 1975.

— A. Zadro, *Aristotele, I Topici, Traduzione, introduzione e commento*, Loffredo, Nápoles 1974.

Para a Poética:

— I. Bywater, *On the Art of Poetry, A Revised Text with Critical Introduction, Translation and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1909; 1911<sup>2</sup>.

— A. Rostagni, *Aristotele, Poetica, Introduzione, testo e commento*, Turim 1927, 1945<sup>2</sup>.

— A. Gudeman, *Aristoteles, ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ, mit Einleitung, Text und adnotatio critica, exegetischen Kommentar, kritischem Anhang und Indices nominum, rerum, locorum*, De Gruyter, Berlin e Leipzig 1934.

— C. Gallavotti, *Aristotele, Dell'arte poetica*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milão 1974.

Para o Tratado sobre o cosmo:

— G. Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro, Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici*, Loffredo, Nápoles 1974.

Para o tratado Sobre a filosofia

— M. Untersteiner, *Aristotele, Della filosofia, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

#### Ⓣ Traduções em línguas modernas

##### a) Traduções italianas

Infelizmente ainda não existe um «todo Aristóteles» em italiano. Uma iniciativa sistemática de novas traduções críticas com introduções, comentários analíticos e bibliografias foi proposta pelo «Centro Studi filosofici di Gallarate» ao Editor Loffredo de Nápoles. Até agora foram publicados:

— *La Metafisica*, aos cuidados de G. Reale, 2 vols., 1968, 1978<sup>2</sup> (cf. ibid., II, p. 455 as indicações sobre as precedentes traduções italianas desta obra aristotélica).

— *Analitici primi*, aos cuidados de M. Mignucci, 1969.

— *I Topici*, aos cuidados de A. Zadro, 1974.

— *Trattato sul cosmo per Alessandro*, aos cuidados de G. Reale, 1974.

— *La generazione e la corruzione*, aos cuidados de M. Migliori, 1976.

— *L'anima*, aos cuidados de G. Movia, 1979.

A maior parte das traduções dos tratados aristotélicos em língua italiana foi publicada pela Editora Laterza (mas sem comentário e sem aparato crítico).

— *Opere*, aos cuidados de Gabriele Giannantoni, 4 vols., Roma-Bari 1973 (reproduzidas também em edição econômica na coleção «Universale Laterza»). As traduções foram feitas por: Giorgio Colli (*Organon*), Antonio Longo (*Fisica, Della generazione e della corruzione, Metafisica*), Oddone Longo (*Del cielo*), Renato Laurenti (*Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale, Politica, Trattato sull'economia, Costituzione degli Ateniensi*), Mario Vegetti (*Parti degli animali*), Diego Lanza (*Riproduzione degli animali*), Armando Plebe (*Etica Nicomachea, Grande etica, Etica Eudemia, Retorica*), Manara Valgimigli (*Poetica*), Gabriele Giannantoni (*Frammenti*).

Em outras editoras podem-se encontrar outras recentes traduções (citamos em ordem cronológica de edição):

- E. Riondato, *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Antenore, Pádua 1957 (contém a tradução do *De interpretatione*).
- *De motu animalium*, aos cuidados de L. Torraca, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1958 (ed. crít., trad. e notas).
- *La poetica*, aos cuidados de C. Sorge, S.E.I., Turim 1961.
- *Problemi di fonazione acustica*, aos cuidados de G. Marengi, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1962 (ed. crít., trad. e comentário).
- *De caelo*, intr. trad. e notas aos cuidados de O. Longo, Sansoni, Florença 1962.
- *Generazione e corruzione*, aos cuidados de P. Cristofolini, Boringhieri, Turim 1963.
- *Le Categorie*, intr. trad. e coment. aos cuidados de D. Pesce, Liviana Editrice, Pádua 1966.
- *La Politica, La costituzione di Atene*, aos cuidados de A. Viano, Utet, Turim 1966.
- *Problemi di medicina*, aos cuidados de G. Marengi, Istituto Editoriale Italiano, Milão 1966 (ed. crít., trad. e notas).
- *Fisica*, aos cuidados de G. Laurenza, Italgrafica, Nápoles 1967.
- *Analitici secondi*, aos cuidados de M. Mignucci, Azzoguidi, Bolonha 1970.
- *De lineis insecabilibus* (Pseudo Aristóteles), intr., trad. e coment. aos cuidados de M. Timpanaro Cardini, Istituto Editoriale Cisalpino, Milão-Varese 1970.
- *Le Categorie*, aos cuidados de D. Antiseri, Minerva Italica, Bérgamo 1971.
- *Opere biologiche*, aos cuidados de M. Vegetti e D. Lanza, Utet, Turim 1972.
- *Retorica*, aos cuidados de A. Pieretti, Minerva Italica, Bérgamo 1972.
- *La poetica*, aos cuidados de M. Pittau, Palumbo, Palermo 1972.
- *Dell'arte poetica*, aos cuidados de C. Gallavotti, Mondadori, Milão 1974.
- *La Metafisica*, aos cuidados de C. Viano, Utet, Turim 1974.
- *La Metafisica*, aos cuidados de G. Reale, Rusconi, Milão 1978 (editio minor).
- *Etica Nicomachea*, aos cuidados de C. Mazzarelli, Rusconi, Milão 1979.
- *La poetica*, aos cuidados de D. Pesce, Guida Editori, Nápoles 1982.
- *Meteorologica*, aos cuidados de L. Pepe, Guida Editori, Nápoles 1982.

Das obras juvenis existem as seguintes traduções:

- *Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

— *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, aos cuidados de E. Berti, Radar, Pádua 1967.

— O *De ideis* foi traduzido por W. Leszl no volume: *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Olschki, Florença 1975 (com edição crítica do texto aos cuidados de D. Harlfinger).

b) Traduções em língua inglesa:

Em língua inglesa existe uma boa tradução de todo o *Corpus Aristotelicum* em 12 volumes:

— *The Works of Aristotle, Translated into English under the Editorship of W. D. Ross*, Clarendon Press, Oxford 1908ss. (chamada comumente de *The Oxford Translation of Aristotle*). Damos a descrição da obras e dos respectivos tradutores na nossa *Introduzione a Aristotele* (citada abaixo), p. 217. Essa tradução se impôs como ponto de referência em nível internacional e permanece, até agora, insuperada no seu conjunto, embora, em alguns pontos, já se mostre um tanto envelhecida.

— Traduções inglesas se encontrarão também na edição bilíngüe da «Loeb Classical Library», aos cuidados de vários autores.

c) Traduções em língua francesa

Em língua francesa existem excelentes traduções preparadas por J. Tricot:

— *Aristote, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot*, Vrin, Paris 1934ss.: *Organon; Métaphysique* (ver sobretudo a Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, 1953); *De la Génération et de la Corruption; De l'Âme; Traité du Ciel suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien du Monde; Parva naturalia suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien de Spiritu; Les Météorologiques; Histoire des Animaux*, 2 vols.; *Les Économiques; Éthique à Nicomaque*. (Alguns desses volumes têm também boas notas e comentários).

— Traduções em língua francesa encontram-se também em edições bilíngües das várias obras de Aristóteles publicadas na «Collection des Universités de France», sob o patrocínio da Association G. Budé, aos cuidados de vários autores.

d) Traduções em língua alemã

Uma tradução de todas as obras aristotélicas em língua alemã foi iniciada e conduzida a bom ponto por Paul Gohlke:

— *Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erklärt*, F. Schöning, Paderborn 1945ss. Damos o plano pormenorizado da obra de Gohlke na nossa *Introduzione a Aristotele* (citada abaixo), p. 219.

Um grande plano de tradução de todo Aristóteles, aos cuidados de diversos especialistas, foi programado pela Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt em colaboração com a Akademie Verlag de Berlim:

— *Deutsche Aristoteles Gesamt-Ausgabe. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, 20 vols.

A obra foi iniciada sob a direção de E. Grumach e, depois da sua morte, prosseguida sob a direção de H. Flashar. O plano da obra e os tradutores dos volumes individuais encontram-se na nossa *Introduzione a Aristotele* (citada abaixo), pp. 219s.

A julgar pelos volumes já publicados, esta edição superará a tradução inglesa de Oxford, sobretudo porque contém ricos comentários (e portanto, justificação da tradução), introduções e bibliografias. (Uma tradução de Aristóteles sem notas e aparato crítico é hoje em dia praticamente ilegível).

### ★ Literatura crítica

Para a literatura crítica remetemos à nossa *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Bari 1982<sup>3</sup>, pp. 224-240. Aqui nos limitaremos a assinalar algumas obras de conjunto ou sobre temas de fundo da filosofia do Estagirita.

a) Sobre Aristóteles em geral e sobre a gênese do seu pensamento

— W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim 1923; 1955<sup>2</sup>; trad. ital. de G. Calogero, La Nuova Italia, Florença 1935, muitas vezes reimpressa.

— W. D. Ross, *Aristotle*, Londres 1923, muitas vezes reeditada; trad. ital., de A. Spinelli, Laterza, Bari 1946; Feltrinelli, Milão 1972.

— E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florença 1936; 1973<sup>2</sup>. (Obra fundamental, que permanece válida, embora esteja superada a perspectiva jaegeriana que a sustenta, pela demonstração dos reflexos que o jovem Aristóteles teve sobre a filosofia da era helenística, em particular sobre Epicuro).

— E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Pádua 1962.

— I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966. (É um trabalho fundamental; talvez depois da de Jaeger é a monografia de conjunto mais significativa). O leitor italiano tem agora à disposição a obra de Düring em bela tradução de P. L. Donini, Mursia, Milão 1976.

— AA.VV., *Aristoteles in der neueren Forschung*, Herausgegeben von P. Moraux, Darmstadt 1968.

b) Sobre a metafísica e sobre a ontologia

— J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951; 1963<sup>2</sup>, 1978<sup>3</sup> (é uma das melhores contribuições modernas ao estudo da *Metafísica* aristotélica).

— L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Florença 1961, 1972<sup>2</sup>.

— G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milão 1951, 1965<sup>2</sup>, 1967<sup>3</sup>.

— E. Riondato, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Pádua 1961.

— P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, 1966<sup>2</sup>.

- AA.VV., *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Herausgegeben von F. P. Hager, Darmstadt 1969.
- W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Pádua 1970.
- K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, I. Teil: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlim 1972.
- H. Happ, *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlim-Nova Iorque 1971.
- C. Natali, *Cosmo e divinità, La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974.
- E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.
- E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Pádua 1977.
- c) Sobre a física e a filosofia da natureza
- A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Lovaina 1913; 2ème. éd. revue et augmentée 1946; reimpr. anast. 1973.
- J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1939, 1970<sup>2</sup>.
- H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basileia 1942; Darmstadt 1967<sup>2</sup>.
- W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962.
- J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967.
- L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1968.
- W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode, Interpretation zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlim-Nova Iorque 1974.
- AA.VV., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Herausgegeben von G. A. Seeck, Darmstadt 1975.
- d) Sobre a psicologia
- M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris 1934.
- F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina 1948; reimpr. anast. 1973 (É o mais significativo entre os escritos concernentes à evolução da doutrina aristotélica da alma).
- E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina-Paris 1954.
- P. Cosenza, *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Nápoles 1968.
- Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Lovaina 1972.
- e) Sobre a ética
- E. J. Schächter, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, 2 vols., Paderborn 1940; Nova Iorque-Londres 1968<sup>2</sup>.
- R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1958, 1973<sup>2</sup>.
- P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.
- W. J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1963.

- P. L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Turim 1965.
- J. Vanier, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges 1965.
- W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.
- J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.
- AA.VV., *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Herausgegeben von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin 1971.
- C. J. Rowe, *The Eudemean and Nicomachean Ethics, A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1971.
- AA.VV., *Ethik und Politik des Aristoteles*, Herausgegeben von F. P. Hager, Darmstadt 1972.
- f) Sobre a política
  - E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Nova Iorque 1959<sup>2</sup>.
  - R. Laurenti, *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Pádua 1955.
  - R. Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris 1960.
  - AA.VV., *La «Politique» d'Aristote*, «Entretien sur l'Antiquité classique», XI, Vandoeuvres-Genebra 1965.
  - AA.VV., *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Herausgegeben von P. Steinmetz, Hildesheim-Nova Iorque 1973.
  - G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo em B., 1973.
- g) Sobre a lógica e sobre os problemas do método
  - H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., Leipzig 1896-1900, 1936<sup>2</sup>; reimpr. anast., Hildesheim 1969.
  - G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Florença 1927, 1968<sup>2</sup>.
  - F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.
  - A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin 1933; Darmstadt 1968.
  - L. M. Regis, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935.
  - J. M. Le Blond, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris 1938.
  - S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina-Paris 1946.
  - J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, 1957<sup>2</sup> (trad. ital. de C. Negro, Morcelliana, Brescia).

- C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turim 1955.
- G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1959; 1963<sup>2</sup>; 1969<sup>3</sup>.
- AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Atti del II Symposium Aristotelicum, Lovaina 1961.
- W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1962.
- M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Florença 1965.
- AA.VV., *Aristotle on Dialectic, The Topics, Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Edited by G. E. L. Owen, Oxford 1968.
- C. Negro, *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bolonha 1968.
- V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, vol. I: *Dai Topici al De interpretatione* (Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa), Florença 1968; vol. II: *L'analitica*, Pt. I: *La crisi epistemologica della topica* (Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa), Florença 1973.
- G. Capozzi, *Giudizio, prova e verità, I principi della scienza nella analitica di Aristotele*, Nápoles 1974.
- W. Schmidt, *Theorie der Induktion, Die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles*, Munique 1974.
- A. Zadro, *Tempo ed enunciati nel «De interpretatione» di Aristotele*, Pádua 1979<sup>2</sup>.
- h) Sobre a poética
  - E. Bignami, *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*, Florença 1932.
  - W. J. Verdenius, *Kátharsis tôn pathemáton*, em AA.VV., *Autour d'Aristote*, Lovaina 1955, pp. 367-373.
  - L. Cooper, *The Poetics of Aristotle, Its Meaning and Influence*, Ithaca-Nova Iorque 1956; 1963<sup>2</sup>.
  - G. F. Else, *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge (Mass.) 1957.
  - G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Turim 1961.
  - P. Somville, *Essai sur la poétique d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérité*, Paris 1975.
- i) Sobre a retórica
  - A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Nápoles 1962.
  - W. M. A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972.
  - A. Pieretti, *I quadri socio-culturali della «Retorica» di Aristotele*, Roma 1973.

★ Repertórios e resenhas bibliográficas

Quase toda a literatura filosófica sobre Aristóteles até 1896 se encontra em

— M. Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, Librairie H. Welter, Paris 1896.

A obra é manuscrita e contém cerca de 3.750 títulos (é valiosa sobretudo



pelas precisas indicações das edições, das traduções e dos comentários de Aristóteles).

Para a bibliografia a cavaleiro entre os séculos XIX e XX deve-se ver:  
— Praechter, pp. 101\*-122\*.

Para a literatura posterior a 1926, ver:

— M. D. Philippe, *Aristoteles* («Bibliographische Einfürungen in das Studium der Philosophie», 8), Berna 1948.

— W. Totok, *Handbuch...*, pp. 214-264.

Para um quadro de conjunto sobre o estado dos estudos sobre Aristóteles, ver:

— E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Pádua 1962, pp. 9-122.

— E. Berti, *Aristotele*, em *Questioni di storiografia filosofica*, aos cuidados de V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 247-317.

Para ultteriores indicações e para a bibliografia concernente às obras individuais ou às partes da filosofia de Aristóteles, ver a nossa *Introduzione a Aristotele*, cit., pp. 201ss.; 229s.; 232; 234; 235s.; 237; 239s.

**ARISTÓTELES DE MITILENE**, filósofo peripatético do século II d.C., talvez um dos mestres de Alexandre de Afrodísia, apenas recentemente posto em evidência.

★ — P. Moraux, *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49 (1967), pp. 169-182.

**ARISTÓXENO DE TARENTO**: cf. Peripatéticos, A, 3 e também:

● — R. Da Rios, *Aristoxeni Elementa harmonica*, Roma 1954.

① A tradução italiana dos *Elementos harmônicos* encontra-se em Da Rios. Uma seleção de fragmentos traduzidos em alemão encontra-se em

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. Socráticos], pp. 266-270.

**ARPOCRACION DE ARGOS**: cf. Médio-platônicos, 5.

**ARQUEDEMO DE TARSO**: cf. Estóicos antigos, 14.

**ARQUELAU DE ATENAS**: cf. Pré-socráticos, 60.

**ARQUÍBIO**: cf. Médicos Empíricos, 13.

**ARQUIPO DE TARENTO**: cf. Pré-socráticos, 46; Pitagóricos antigos, 20.

**ARQUIPO DE TARENTO, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 2.

**ARQUITA DE TARENTO**: cf. Pré-socráticos, 47 Pitagóricos, Elenco dos escolarcas, 12; Pitagóricos antigos, 21.

**ARQUITA DE TARENTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 8 e também:

●ⓉⓈ — Th. Szlezák, *Pseudo-Archytas Über die Kategorien, Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese, herausgegeben, übersetzt und kommentiert* («Péripatoi», 4), De Gruyter, Berlim 1972.

\* Cf., *ibid.*, pp. 222ss. a bibliografia e pp. 1ss. a indicação das precedentes edições.

**ARRIANO FLÁVIO DE NICOMÉDIA**, historiador e homem político que viveu entre o final do século I e a primeira metade do século II d.C. É conhecido, sobretudo, pela sua obra com o título *Anábase* ou *História da expedição de Alexandre*. Chegaram-nos também outras obras suas de caráter geográfico e tático-estratégico, assim como resumos feitos por Fócio de outras das suas obras históricas. O grande mérito de Arriano com relação à filosofia consiste em ter fixado por escrito as lições de Epicteto, do qual foi ouvinte, na obra intitulada *As Diatribes*, em oito livros, dos quais quatro nos chegaram, e de ter publicado o *Manual*, que é um condensado das doutrinas das *Diatribes*. Nessas obras, Arriano limitou-se à função de escriba de Epicteto. Elencamos, portanto, as edições e as traduções no verbete Epicteto.

**ARTEMIODORO DIALÉTICO:** recordado por Diógenes Laércio (IX, 53) como autor de um livro *Contra Crísipo*. É tudo o que sabemos dele.

**ARTEMÍSIA MEGÁRICA:** cf. Megáricos, 14.

**ASCLEPIADES DE FLIUNTE**, cf. Elíaco-eretríacos, 7.

○ Chegaram-nos apenas testemunhos, transmitidos sobretudo por Diógenes Laércio (II, 105; 126; 129-132; 137s.; IV, 91).

Ⓣ Para a tradução ver o verbete Diógenes Laércio.

**ASCLÉPIO DE TRALE**, filósofo neoplatônico da segunda escola de Alexandria, que viveu entre os séculos IV e V d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (livros A-Z) *In Aristotelis Metaphysica*
2. *Comentário à Introdução à aritmética de Nicômaco* *In Nicomachi Arithmeticae introductionem*

● O comentário de Aristóteles está publicado em C. A. G., VI, 2 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

O comentário a Nicômaco foi editado, com todas as notas, por:

— L. Tarán, *Asclepius of Tralles, Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic, Edited with an Introduction and Notes*, em «Transactions of the American Philosophical Association», N. S., vol. 59, part 4, 1969. (The American Philosophical Society, Philadelphia 1969).

★ — K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentar der Ammonius Schule*, Münster-Westf., 1961.

— L. G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, em «Revue des Études Grecques», 77 (1964), pp. 526-535.

**ASCLEPIODOTO DE ALEXANDRIA:** cf. Neoplatônicos, VI, C, 2.

**ASCLEPIODOTO ESTÓICO:** cf. Médio-estóicos, 6.

**ASPÁSIO**, filósofo peripatético do século II d.C.

○ Dos comentários aristotélicos escritos por ele chegou-nos uma boa parte de um *Comentário à Ética Nicomaquéia de Aristóteles*.

● Foi publicado em C. A. G., XIX, 1 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

★ — P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turim, 1974, pp. 98ss.

**ASTON DE CROTONA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 9.

**ATAMANTE DE POSSIDÔNIA, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 10.

**ATENEU DE NAOCRATES**, retórico e erudito que viveu entre os séculos II e III d.C. em Alexandria e em Roma.

○ Compôs uma vasta obra em 30 livros com o título *Sofistas em banquete (Deipnosophistai)*. Na forma tradicional da literatura desse gênero, que tem como modelo o *Banquete* de Platão, Ateneu descreve um banquete de homens doutos e, ao reproduzir as suas diversas discussões, dá amplas notícias sobre antigos autores, citando (algumas vezes até mesmo textualmente) trechos de obras que, em seguida, se perderam e que, não raro, são-nos conhecidas apenas pelas transcrições feitas por Ateneu. Por causa do excessivo volume da redação original, a obra de Ateneu foi resumida pelo menos duas vezes. A primeira em 15 livros (em vez dos 30 originários) é a que lemos ainda hoje por inteiro, exceto uma grande lacuna que atinge os dois primeiros livros e o início do terceiro. O segundo resumo, feito na Idade Média, é muito mais breve que o precedente, mas serve para preencher as lacunas e, em geral, como testemunho auxiliar.

● — G. Kaibel, *Athenaei Naucratis Dipnosophistarum libri XV*, 3 vols., Lipsia 1887-1890; reimpr. anast., Stuttgart 1961-1962 (Bibl. Teubn.), com riquíssimos índices no final do terceiro volume, que remetem com facilidade aos autores ou às passagens dos autores discutidos na obra.

Reproduz fielmente o texto de Kaibel:

— Ch. B. Gulick, *Athenaeus, The Deipnosophists*, 7 vols., Londres 1927-1941, com sucessivas reimpressões (Loeb), com a tradução inglesa ao lado.

Uma nova edição crítica está em curso de publicação na Coleção Budé:

— A. M. Desrousseaux; Ch. Astruc; G. Rochefort, *Athénée de Naucratis, Les Deipnosophistes*, Paris 1956ss., com tradução francesa ao lado.

O texto reduzido do segundo resumo foi publicado, em edição à parte, por:

— S. P. Peppink, *Athenaei Deipnosophistae*, 2 vols. em 3 tomos, Lugduni Batavorum, Brill, 1936-1939.

Ⓣ Cf. a tradução inglesa de Gulick acima citada, e a francesa da Coleção Budé, cit.

**ATENEU ESTÓICO:** é um dos últimos epígonos do Pórtico, que viveu no século III d.C. (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**ATENODORO DE TARSO:** cf. Médio-estóicos, 15.

**ÁTICO:** filósofo médio-platônico do século II d.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos (alguns amplos), conservados por Eusébio e por Proclo.

● — J. Baudry, *Atticos, Fragments de son oeuvre avec introduction et notes*, Paris 1931 (Col. Budé). Edição crítica limitada aos fragmentos de Ático conservados por Eusébio de Cesaréia na *Praeparatio Evangelica*.

— É. des Places, *Atticus, Fragments, Texte établi et traduit*, Paris 1977 (Col. Budé). Inclui também os fragmentos conservados por Proclo.

Ⓣ Além das traduções em língua francesa de Baudry e de des Places, acima citadas, ver a tradução em língua italiana preparada por G. Martano, nas notas da obra abaixo citada.

★ — G. Martano, *Attico, filosofo platonico del II sec. d.C.*, em *Due precursori del Neoplatonismo*, Silvio Viti, Nápoles, s.d., pp. 23-61.

Além do ensaio de Martano, assinalam-se as introduções de Baudry e de des Places às edições acima citadas.

\* A bibliografia se encontrará em des Places, op. cit., pp. 33ss.

**ATOMISTAS** (século V e IV a.C.)

Eis o catálogo dos nomes dos filósofos atomistas que figuram em Diels-Kranz. O primeiro número é nosso, o segundo, entre parênteses, é o da numeração geral dos Pré-socráticos de DK.

- |               |   |
|---------------|---|
| 1. (= 67 DK)  | LEUCIPO DE ABDERA   |
| 2. (= 68 DK)  | DEMÓCRITO DE ABDERA   |
| 3. (= 69 DK)  | NEXA DE QUIOS   |
| 4. (= 70 DK)  | METRODORO DE QUIOS  |
| 5. (= 71 DK)  | DIÓGENES DE ESMIRNA   |
| 6. (= 72 DK)  | ANAXARCO DE ABDERA  |
| 7. (= 73 DK)  | ECATEU DE ABDERA  |
| 8. (= 74 DK)  | APOLODORO DE CÍTIO  |
| 9. (= 75 DK)  | NAUSÍFANES DE TEOS  |
| 10. (= 76 DK) | DIÓTIMO DE TIRO   |
| 11. (= 77 DK) | BÍON DE ABDERA  |
| 12. (= 78 DK) | BOLO DE MENDE (hoje deve ser tirado do catálogo dos Atomistas, pelos motivos que apresentamos no verbete Pré-socráticos, 78). |

○ De todos esses pensadores chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos, significativos sobretudo no que se refere a Demócrito.

● A edição Diels-Kranz permanece, no momento, única (vol. II, pp. 70-251).

ⒾⒸ Uma boa tradução italiana, com notas e comentário, foi preparada por:

— V. E. Alfieri, *Gli Atomisti, frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1936 (agora também reportada nos *Presocratici* [cf. verbete], mas sem as notas).

★ — V. E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florença 1953; nova edição revista, Congedo Editore, Galatina 1979.

— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 363-452.

— D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967.

\* Bibliografia muito rica em Alfieri, *Atomos...*, pp. 206-214; 205-213 (seg. ed.) e em Zeller-Capizzi [cf. Pré-socráticos], pp. 139ss. Aí se encontrará também o estado das modernas pesquisas sobre os problemas gerais e particulares relativos à filosofia atomística.

AURÉLIO HERÁCLIDES: cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 14.

AXIOTÉIA DE FLIUNTE: cf. Acadêmicos antigos, 16.

## B

**BASÍLIDES EPICURISTA:** cf. Epicuristas, Elenco dos escolarcas, 6.

**BASÍLIDES ESTÓICO:** cf. Estóicos antigos, 16.

**BÍON DE ABDERA:** cf. Pré-socráticos, 77; Atomistas 11.

**BÍON DE BORISTENE:** filósofo cínico que viveu entre o IV e o III séc. a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos.

●© — J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes, A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, («Studia Graeca Upsaliensia», 11) Uppsala 1976.

Ⓣ Para as traduções ver:

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. Socráticos], pp. 116-119.

— Paquet, *Les Cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 127-135.

★\* Excelente é a monografia introdutória de Kindstrand, op. cit., pp. 1-100, a mais completa sobre o assunto; cf. aí, pp. XI-XXII, também uma nutrida bibliografia.

**BOÉCIO SEVERINO**, pensador neoplatónico e cristão, que viveu a cavaleiro entre o V e o VI séculos d.C. É importante não para a filosofia antiga enquanto tal, mas como transição entre a cultura grega e a latino-medieval, especialmente pelas suas traduções e pelos seus comentários de Aristóteles. Pela autoridade de que gozou na Idade Média, mais do que como conclusão do pensamento antigo, deve ser estudado como premissa e fonte do pensamento cristão e medieval.

● Recordamos que as obras completas, no momento, só são encontráveis no Migne, *Patrologia Latina*, LXIII e LXIV, Paris 1882 e 1891.

★ Uma monografia exaustiva é a de:

— L. Obertello, *Severino Boezio*, 2 vols., Accademia ligure di Scienze e Lettere, Gênova 1974.

\* Uma bibliografia riquíssima encontra-se no vol. 2 da obra de Obertello, acima cit., *passim*. Em particular, para as edições, cf. aí, pp. 13-33; para as traduções, cf. pp. 34-52; para a literatura crítica cf. pp. 55-226.

**BOETO DE SÍDON ESTÓICO:** cf. Estóicos antigos, 15.

**BOETO DE SÍDON PERIPATÉTICO:** cf. Peripatéticos, B, 4.

**BOIDA:** cf. Pré-socráticos, 34.

**BOLO DE MENDE:** cf. Pré-socráticos, 78; Atomistas, 12.

**BRÍSON MEGÁRICO:** cf. Megáricos, 29.

**BRÍSON PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 11.

**BRO(N)TINO DE CROTONA ou DE METAPONTO:** cf. Pré-socráticos, 17; Pitagóricos antigos, 4.

**BRO(N)TINO DE CROTONA ou DE METAPONTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 12.

**BULÁGORAS PITAGÓRICO:** cf. Pitagóricos, Elenco dos escolarcas, 4.

**BUTERO DE CÍTICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 13.

## C

**CALCÍDIO:** filósofo neoplatônico do século IV d.C.

○ Chegou-nos uma tradução (parcial) em latim com comentário do *Timeu* de Platão.

● — J. H. Waszink; P. J. Jensen, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* («Plato Latinus», vol. IV), Brill, Leiden 1962; 1975<sup>2</sup>.

★ — J. C. M. van Winden, *Calcidius on Matter, His Doctrine and Sources, A Chapter in the History of Platonism*, Leiden 1959; 1965<sup>2</sup>.

— J. H. Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I: *Die erste Hälfte des Kommentar*, Leiden 1964.

— J. den Boeft, *Calcidius on Fate, His Doctrine and Sources*, Leiden 1970.

— J. den Boeft, *Calcidius on Demons*, Leiden 1977.

**CALDAICOS, ORÁCULOS:** cf. Oráculos Caldaicos.

**CÁLICLES ACADÊMICO:** cf. Neoacadêmicos, 10.

**CALICRÁTIDES DE ESPARTA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 14.

**CALIFONTE DE CROTONA:** cf. Pré-socráticos, 19; Pitagóricos antigos, 6.

**CALINO PERIPATÉTICO:** discípulo de Teofrasto e herdeiro de alguns dos seus bens.

**CALÍSTENES DE OLINTO:** filósofo peripatético discípulo de Teofrasto e um dos executores do seu testamento.

**CALVÍSIO (CALVENO) TAURO DE BERINTO:** cf. Médio-platônicos, 7.



**CAMELEON DE HERACLÉIA NO PONTO:** cf. Peripatéticos, A, 4, e ademais:

● — V. Steffen, *Chamaeleontis Fragmenta*, Varsóvia 1964.

**CAPÔNIO MÁXIMO:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 13.

**CÁRMADA (ou CÁRMADE ou CÁRMIDES):** cf. Neo-acadêmicos, 13.

**CARNÉADES DE CIRENE:** acadêmico cético dos séculos III-II a.C. Foi escolarca da Academia.

○ Não escreveu nada. Do seu pensamento chegaram-nos testemunhos através dos discípulos.

●© — B. Wisniewski, *Karneades, Fragmente, Text und Kommentar* («Archiwum Filologiczne»), Wrocław-Varsóvia-Krakóvia 1970.

① Uma tradução italiana encontra-se em  
— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 213-383.

★ Além das histórias gerais do ceticismo, cf.:  
— E. Novel Pieri, *Carneade*, Pádua 1978.

\* — L. Ferrara; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo ...* [cf. verbete Céticos], pp. 753-850.

**CARNÉADES O JOVEM (FILHO DE POLEMARCO):** cf. Acadêmicos, Elenco dos esclarcas, 12; Neoadadêmicos, 7.

**CARONDA DE CATÂNIA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 15.

**CÁSSIO CÉTICO:** cf. Médicos Empíricos, 14; Neocéticos, 22.

**CEBES CÉTICO:** filósofo pitagórico-estoicizante da era helenística (cf. Médio-pitagóricos, 65).

○ Sob o nome de Cebes pitagórico, discípulo de Sócrates, chegou-nos uma pequena obra com o título: *Tábua de Cebes (Cebetis Tabula)*.

● — C. Praechter, *Cebetis tabula*, Lípsia 1893 (Bibl. Teubn.).

●①© — D. Pesce, *La Tavola di Cebete, Testo, traduzione, introduzione e commento*, Paideia Editrice, Brescia 1982.

① — Índice dos termos em Praechter e em Pesce.

★ — R. Joly, *Le «Tableau» de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelas 1963.

— Ver a ampla introdução de Pesce, em *La tavola...*, cit.

**CELSE DE ALEXANDRIA**, pensador próximo às concepções médio-platônicas, que viveu no século II d.C.

○ A sua obra intitulada *Discurso verdadeiro*, dirigida contra os cristãos, se perdeu, mas pode ser reconstruída, nas linhas fundamentais, com base na sistemática refutação que dela escreveu Orígenes, no seu célebre *Contra Celsum*.

● — O. Glöckner, *Celsus, Alethes logos*, Bonn 1924.

① — L. Rougier, *Celse, Discours vrai contre les chrétiens*, Paris 1965.

— Ver também a tradução italiana do *Contra Celso*, que indicamos no verbete Orígenes Cristão.

★ — C. Andresen, *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlim 1955.

— H. Dörrie, *Platonica minora*, Munique 1976, pp. 229-274.

— L. Rougier, *Celse contre les chrétiens*, Paris 1977.

**CÉRCIDES DE MEGALÓPOLIS**, poeta cínico do século III a.C.

○ Chegaram-nos fragmentos que se podem encontrar nas seguintes obras:

● — E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca*, III, *Iamborum scriptores*, Lipsia 1952<sup>2</sup>, pp. 141-152 (Bibl. Teubn.).

— I. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Clarendon Press, Oxford 1925; 1970<sup>2</sup>, pp. 201-213.

— A. D. Knox, *Herodes, Cercidas and the Greek Choliambic Poets*, em *The Characters of Theophrastus*, edited by J. M. Edmonds, Londres-Cambridge (Mass.) 1929, pp. 187-239 (Loeb).

① Cf. as seguintes traduções, respectivamente, em inglês, alemão e francês:

— Knox, na edição acima citada.

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. Socráticos], pp. 150-152.

— Paquet, *Les Cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 135-138.

★\* — A. Pennacini, *Cercida e il secondo cinismo*, em «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», vol. 90 (1955-1956), pp. 1-27 (extrato). Aí, nas notas (em particular na p. 27, nota 1), se encontrarão úteis indicações bibliográficas.

**CERCOPES PITAGÓRICO**: cf. Pré-socráticos, 15; Pitagóricos antigos, 2.

**CÉTICOS** (da segunda metade do século IV a.C. aos inícios do século III d.C.)

Os céticos podem ser divididos em três grupos, que pertencem a três momentos diferentes, não só cronologicamente, mas também conceitualmente, da história do pensamento antigo.

- I. CÉTICOS ANTIGOS, constituídos por Pirro e seus seguidores (cf. Céticos Antigos).
- II. CÉTICOS ACADÊMICOS ou NEO-ACADÊMICOS, de Arcesilau a Carnéades e aos seus numerosos discípulos (cf. Neo-acadêmicos).
- III. NEOCÉTICOS e CÉTICOS EMPÍRICOS, de Enesídemo a Sexto Empírico (cf. Neocéticos).

De todos os céticos chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos, com exceção de Sexto Empírico, do qual possuímos conspícuas obras, que representam uma verdadeira enciclopédia do pensamento da *Weltanschauung* do ceticismo (cf. Sexto Empírico).

● Os testemunhos e fragmentos não foram ainda sistematizados numa coletânea orgânica de conjunto em adequada edição crítica. Existem algumas coletâneas limitadas a pensadores isolados (das quais damos indicações nos verbetes individuais) e uma ótima edição de Sexto Empírico (cf. verbete).

Ⓒ Existe uma rica coletânea de textos em tradução italiana, relativa a todo o arco da história do ceticismo, que constitui um bom ponto de referência, também pelas introduções a cada filósofo e pelas notas breves, porém úteis, que nela se encontram:

— A. Russo, *Scettici antichi*, Utet, Turim 1978 (note-se que o título *Scettici antichi* significa céticos de toda a antiguidade e, portanto, não só o primeiro grupo acima indicado). Esta obra compreende: Pirro, Tímon, os Acadêmicos céticos, os *Academica* de Cícero, os Neocéticos, os documentos relativos à medicina empírica e às suas relações com o ceticismo. (Quanto a Sexto Empírico, cf. verbete).

★ O ceticismo é um dos capítulos da história da filosofia antiga que possui bom número de monografias, algumas das quais de notável valor. Eis as mais significativas:

— N. Maccol, *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*, Londres-Cambridge 1869.

— R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, III, Leipzig 1883; reimpr. anast. Hildesheim 1964 (as primeiras 250 páginas são uma bem fundada reconstrução de toda a história do ceticismo).

— V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1887, 1959<sup>3</sup>.

— A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905; reimpr. anast., Scientia Verlag, Aalen 1968.

— L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944.

— M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milão 1950; 2ª edição revista e atualizada em 2 vols., Bari 1975.

— C. L. Stough, *Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Berkeley-Los Angeles 1969.

— A. E. Chatzilysandros, *Geschichte der skeptischen Tropen ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus*, Munique 1970.

— AA.VV., *Lo scetticismo antico* («Atti del convegno organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C. N. R., Roma 5-8 novembre 1980»), aos cuidados de G. Giannantoni, 2 vols., Bibliopolis, Nápoles 1981.

\* Uma bibliografia geral riquíssima se encontrará em

— L. Ferraria; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, no volume: *Lo scetticismo...*, acima citado, pp. 753-850 (por «ceticismo antigo» se entende aqui *todo o ceticismo grego e latino*).

### CÉTICOS ANTIGOS (segunda metade do século IV e século III a.C.).

Os céticos antigos que conhecemos são:

1. PIRRO DE ÉLIDE, fundador do movimento (cf. verbete).
2. TIMON DE FLIUNTE, discípulo de Pirro. Foi o primeiro a fixar o discurso cético por escrito (cf. verbete).

Conhecemos outros discípulos de Pirro, mas são filósofos que pertenceram a outras escolas, como:

3. NAUSIFANES DE TÉOS, cf. Pré-socráticos, 75; Atomistas, 9.
4. ECATEU DE ABDERA, cf. Pré-socráticos, 73; Atomistas, 7.
5. FILO DE ATENAS, que, como diz Diógenes Laércio (IX, 69), «conversava sobretudo consigo mesmo» (cf. também Tímon, fr. 50 Diels); é pouco mais que um nome para nós.

Tímon, segundo uma tradição que remonta ao cético Menódoto, teria morrido em 235/230, sem sucessores.

Segundo Hipóboto e Sócion, ao invés, teria tido alunos e a escola teria sido continuada com:

6. DIÓSCORO DE CHIPRE, aluno de Tímon.
7. NICOLOCO DE RODES, aluno de Tímon.
8. EUFRÂNOR DE SELÊUCIA, aluno de Tímon.
9. PRAILO DE TRÔADE, aluno de Tímon.
10. ÊUBULO DE ALEXANDRIA, aluno de Eufrânor.
11. PTOLOMEU DE CIRENE, aluno de Êubulo.

Mesmo que essas notícias fossem dignas de fé, esses filósofos seriam para nós, em todo caso, puros nomes sem rosto. Com Ptolomeu, em todo caso, o ceticismo ganha nova vida.

○ De Pirro restaram testemunhos indiretos, e de Tímon, além de testemunhos, alguns fragmentos diretos.

○Ⓣ Para as edições e as traduções ver os verbetes Pirro e Tímon.

★\* Ver as indicações bibliográficas que demos no verbete Céticos, além das que se encontram nos verbetes Pirro e Tímon.

**CÉTICOS EMPÍRICOS:** cf. Neocéticos (cf. também Médicos Empíricos).

**CÍCERO, MARCO TÚLIO**, retórico e filósofo, neo-acadêmico-eclético, nascido em Arpino em 106 a.C. e morto em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio.

○ Obras filosóficas:

Foi um dos mais fecundos escritores de toda a antigüidade. Das numerosas obras que nos chegaram (cujo catálogo se verá no excelente artigo da *R.E.* abaixo citado) interessam ao historiador da filosofia, sobretudo, as seguintes:

- |   |  |
|---|--|
| 1. <i>Os paradoxos dos estóicos</i>   | <i>Paradoxa Stoicorum</i>  |
| 2. <i>Acadêmicos primeiros e segundos</i> (chegaram-nos o livro II dos primeiros e alguns fragmentos dos segundos)  | <i>Academica priora</i> (= <i>Lucullus</i> ),<br><i>Academica posteriora</i> |
| 3. <i>Dos bens e dos males supremos</i>   | <i>De finibus bonorum et malorum</i>   |
| 4. <i>As Tusculanas</i>   | <i>Tusculanae disputationes</i>  |
| 5. <i>Sobre a natureza dos deuses</i>   | <i>De natura deorum</i>  |
| 6. <i>Sobre os deveres</i>  | <i>De officiis</i>   |
| 7. <i>Sobre a adivinhação</i>   | <i>De divinatione</i>  |
| 8. <i>Sobre a sorte</i>   | <i>De fato</i>   |
| 9. <i>Cato maior ou da velhice</i>  | <i>Cato maior de senectute</i>   |
| 10. <i>Lélio ou da amizade</i>  | <i>Laelius de amicitia</i>   |
| 11. <i>A república</i> (chegou-nos apenas em parte; o <i>Sonho de Cípião</i> , que na Idade Média circulou como obra independente, faz parte do livro VI) | <i>De republica</i>  |
| 12. <i>As leis</i>  | <i>De legibus</i>  |
| 13. <i>O Hortêncio</i> (apenas fragmentos)  | <i>Hortensius</i>  |
| 14. <i>O orador</i>   | <i>De oratore</i>  |

●© Edições críticas e comentários

Todas as obras de Cícero encontram-se em edições críticas (de altíssimo nível) na «Bibliotheca Teubneriana»:

— *M. Tulli Ciceronis Scripta quae mense runt omnia*, Lípsia 1914ss.; nova ed. 1961ss.

Está se impondo, também, pela seriedade com a qual é conduzida, a edição que se publica na Itália pelas edições Mondadori:

— *M. Tulli Ciceronis Opera omnia quae exstant critico apparatu instructa consilio et auctoritate collegi ciceronianis studiis provehendis*, Milão 1963ss.

Muitos volumes foram publicados também na Col. Budé, em cômoda edição bilíngüe, algumas vezes com boas introduções.

Assinalamos em particular, no que se refere às obras de interesse filosófico acima indicadas, algumas edições críticas de destaque e alguns comentários:

1. Os paradoxos dos estóicos:

— R. Badali, *M. Tulli Ciceronis Paradoxa Stoicorum*, Mondadori, Milão 1968.

— J. Molager, *Les paradoxes des Stoiciens, Texte établi et traduit*, Paris 1971 (Col. Budé). Aí, pp. 86ss., são indicadas as precedentes edições; ampla e exaustiva é também a introdução.

2. Acadêmicos primeiros e segundos

— O. Plasberg, *M. T. Cicero, Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Lipsia 1922; reimpr. anast., Stuttgart 1961 (Bibl. Teubn.).

— J. S. Reid, *M. Tulli Ciceronis Academica, The Text Revised and Explained*, Londres 1885; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1966.

3. Dos bens e dos males supremos

— Th. Schiche, *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum*, Lipsia 1915 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Stuttgart 1961.

— J. Martha, *Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux, Texte établi et traduit*, 2 vols., Paris 1928-1930 (Col. Budé).

— D. I. Madvig, *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque, editio tertia emendata*, Hauniae 1876; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1963 (é um comentário hoje em dia envelhecido, mas, por alguns aspectos, permanece ainda útil ponto de referência).

— J. S. Reid, *Cicero, De finibus bonorum et malorum*, I-II, University Press, Cambridge 1925; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1968.

4. As Tusculanas

— M. Pohlenz, *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*, Lipsia 1918 (Bibl. Teubn.).

— G. Fohlen, *Cicéron, Tusculanes* (com tradução de J. Humbert), 2 vols., Paris 1931; 1960<sup>2</sup> (Col. Budé).

— H. Drexler, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, Mondadori, Milão 1964.

— M. Pohlenz, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, mit Bemützung von O. Heines Ausgabe, erklärt von M. Pohlenz*, 2 vols., Stuttgart 1912<sup>5</sup>-1929<sup>4</sup>, reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1957.

— T. W. Dougan, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque, A Revised Text with Introduction and Commentary and a Collection of Numerous Mss.*, 2 vols., Cambridge 1905-1934 (o segundo volume foi completado e revisto por R. M. Henry).

## 5. Sobre a natureza dos deuses

— O. Plasberg; W. Ax, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Lípsia 1933<sup>2</sup> (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Stuttgart 1961.

— J. B. Mayor, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri tres*, *With Introduction and Commentary*, 3 vols., Cambridge 1880, 1883, 1885.

— A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1955-1958; reimpr. anast., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 (ampla introdução de 106 páginas e riquíssimo comentário).

## 6. Sobre os deveres

— C. Atzert, *M. Tulli Ciceronis De officiis*, Lípsia 1971<sup>5</sup> (Bibl. Teubn.).

— P. Fedeli, *M. Tulli Ciceronis De officiis libri tres*, Mondadori, Milão 1965.

— M. Testard, *Cicéron, Les devoirs, Texte établi et traduit*, 2 vols., Paris 1965-1970 (Col. Budé); aí se encontra uma ampla e documentada introdução, com rica bibliografia nas notas.

— H. A. Holden, *M. Tulli Ciceronis De officiis libri tres*, *With Introduction Analysis and Commentary*, Cambridge 1899; reimpr. anast., Hakker, Amsterdã 1966.

## 7-8. Sobre a adivinhação e Sobre a sorte

— O. Plasberg; W. Ax, *M. Tulli Ciceronis De divinatione, De fato, Timaus*, Lípsia 1938 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Stuttgart 1965.

— A. Yon, *Cicéron, Traité du destin, Texte établi et traduit*, Paris 1950 (1931<sup>1</sup>) (Col. Budé).

— A. S. Paese, *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, University of Illinois Press, Urbana 1920-1923; reimpr. anast., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (o comentário é muito rico).

— M. Paolillo, *Cicerone, De fato, Introduzione, commento*, Le Monnier, Florença 1957.

— D. Pesce, *Cicerone, Il fato, Traduzione, introduzione, commento*, Liviana Editrice, Pádua 1970.

## 9. Cato maior ou da velhice

— M. Bonaria, *M. Tulli Cicerois Cato maior de senectute*, Mondadori, Milão 1968.

## 10. Lélío ou da amizade

— P. Fedeli, *M. Tulli Ciceronis Laelius de amicitia*, Mondadori, Milão 1971.

— R. Combès, *Cicéron, Laelius de amicitia, Texte établi et traduit*, Paris 1971 (Col. Budé); aí, pp. LXVIIIss., são indicadas as precedentes edições e bibliografia.

— M. Seyffert; C. F. W. Müller, *M. T. Cicero, Laelius De amicitia dialogus*, Leipzig 18762; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1965 (com rico comentário).

#### 11. A República

— K. Ziegler, *M. Tulli Ciceronis De republica librorum sex quae manserunt*, Leipzig 1969<sup>7</sup> (Bibl. Teub.).

— P. Krarup, *M. Tulli Ciceronis De republica librorum VI quae manserunt*, Mondadori, Milão 1967.

— A. Ronconi, *Cicerone, Somnium Scipionis, Introduzione e commento*, Florença 1961.

#### 12. As leis

— K. Ziegler, *M. Tullius Cicero, De legibus*, F.-H. Kerle Verlag, Heidelberg 1950.

#### 13. O Hortêncio

— M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, Histoire et reconstitution*, Paris 1958.

— A. Grilli, *M. Tulli Ciceronis Hortensius*, Istituto Editoriale Cisalpino, Varese-Milão 1962.

#### 14. O orador

— E. V. Darbela, *Cicerone, L'oratore, edizione critica con traduzione e note italiane*, Milão 1958.

— K. Kumaniecki, *M. Tulli Ciceronis De oratore*, Lipsia 1969 (Bibl. Teubn.).

— A. S. Wilkins, *M. Tulli Ciceronis De oratore libri tres, With Introduction and Notes*, Oxford 1892; reimpr. anast., Servio Publisher, Amsterdã 1962; Olms, Hildesheim 1964.

#### Ⓐ Léxico

Continua fundamental o seguinte léxico:

— H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's mit Angabe sämtlicher Stellen*, 3 vols., Iena 1887, 1892, 1894; segunda impres. anast., Olms, Hildesheim-Nova Iorque 1971.

#### Ⓣ Traduções italianas

Entre as muitíssimas traduções, limitamo-nos a recordar as seguintes, muito úteis também porque reproduzem o texto latino ao lado:

— *Tutte le opere di Cicerone*, Mondadori, Milão 1962ss. (aos cuidados do Centro Studi Ciceroniani). Dessa coleção, eis os volumes que interessam ao estudioso da filosofia:

— vol. 26. *Sulla natura degli Dei*, aos cuidados de U. Pizzani, 1967.

— vol. 26,2. *Le dispute accademiche*, aos cuidados de R. Del Re, 1976.

— vol. 28. *I paradossi degli Stoici*, aos cuidados de O. Tescari; *Il Timeo*, aos cuidados de F. Pini; *Della divinazione*, aos cuidados de R. Giomini; *Sul destino*, aos cuidados de F. Pini, 1968.



- vol. 29. *Le Tusculane*, aos cuidados de A. Di Virginio, 1962, 1967<sup>2</sup>.
  - vol. 30. *La vecchiezza, L'amicizia*, aos cuidados de G. Pacitti, 1965.
  - vol. 31. *Dei doveri, Delle virtù*, aos cuidados de Q. Cataudella, 1966.
- Deve-se ver ainda os volumes publicados em «Classici Latini» da Utet:
- *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*.

Vol. I: *Lo Stato, Le leggi e I Doveri*, aos cuidados de L. Ferrero e N. Zorzetti, 2ª ed. com texto latino ao lado, Turim 1974.

Vol. II: *I termini estremi del bene e del male, Discussioni tusculane, La natura degli Dei*, aos cuidados de N. Marinone, Turim 1955; 2ª ed. com texto latino ao lado 1976.

— *Opere retoriche di M. T. Cicerone, De oratore, Brutus, Orator*, aos cuidados de G. Norcio, Turim 1970.

★ Estudos críticos de interesse filosófico:

A literatura sobre Cícero é imensa e, na maior parte dos casos, de interesse filológico e literário. Raramente se encontram volumes que demonstrem uma sólida base filosófica. Entre as obras mais significativas recordamos:

— R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 vols., Leipzig 1877, 1882, 1883; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1964. (Por mais que padeça o peso dos anos, permanece uma obra prima de acribia e de informação. O vol. I estuda o *De natura deorum*; o vol. II o *De finibus* e o *De officiis*; o vol. III os *Acadêmicos* e as *Tusculanas*, com um estudo preliminar sobre as várias formas e a história do ceticismo, de aproximadamente 250 páginas, que já é por si um volume. Permanece um ponto de referência indispensável).

— E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, 2 vols., Milão 1926-1930; 1939<sup>2</sup>.

Outro monumento de erudição é o poderoso artigo da Pauly-Wissowa:

— Gelser; Kroll; Philippson; Büchner, *M. Tullius Cicero*, 29 R.E., VII A (1937) cols. 1004ss. (A parte filosófica é feita por Philippson e é muito exata).

— O. Seel, *Cicero, Wort, Staat, Welt*, Stuttgart 1953; 1961<sup>2</sup>; 1967<sup>3</sup>.

— A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris 1961.

— A. Weische, *Cicero und die neue Akademie*, Münster (Westf.), 1961; 1975<sup>2</sup>.

— K. Büchner, *Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg 1964.

— P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelas 1970.

— V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Milão 1970.

— W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.

Ver ainda:

— *Atti del congresso di studi ciceroniani*, 2 vols., Centro di Studi Ciceroniani, Roma 1961.

Muitas das contribuições mais significativas publicadas em periódicos e miscelâneas foram recolhidos no volume:

— AA.VV., *Das neue Cicerobild*, Herausgegeben von K. Büchner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971.

\* Para a bibliografia, ver sobretudo Totok, *Handbuch...*, pp. 296-310; aí, p. 296, são indicadas também as mais recentes bibliografias e resenhas bibliográficas específicas.

### CÍNICOS (do século IV a.C. ao princípio do século VI d.C.).

Damos aqui um elenco dos pensadores cínicos que tiveram relevo de caráter especulativo, ou histórico e cultural, segundo a ordem cronológica:

1. ANTÍSTENES DE ATENAS, que viveu entre o V e o IV séculos a.C. Foi o fundador da escola no ginásio do Cinoarge (cf. verbete).

2. DIÓGENES DE SINOPE, que viveu no século IV a.C. Com ele a «doutrina cínica» assumiu a formulação mais radical e o modelo da «vida cínica» assumiu uma perfeita determinação (cf. verbete).

3. ONESÍCITO DE ASTIPALÉIA, historiador e admirador das idéias cínicas, mas não seguidor da «vida cínica». Viveu no século IV a.C. (cf. verbete).

4. FILISCO DE EGINA, que viveu na segunda metade do século IV, seria autor das tragédias que foram atribuídas a Diógenes e que parodiavam, em chave cínica, os temas das tragédias clássicas.

5. MENANDRO CÍNICO, discípulo de Diógenes, quase desconhecido.

6. EGÉSIA DE SINOPE, discípulo de Diógenes, quase desconhecido.

7. MÔNIMO DE SIRACUSA, viveu entre os séculos IV e III a.C., seguidor entusiasmado de Diógenes e também de Crates.

8. CRATES DE TEBAS, foi o mais notável dos discípulos de Diógenes. Viveu na segunda metade do século IV a.C. e morreu nos inícios do século III a.C. (cf. verbete).

9. HIPÁRQUIA DE MARONÉIA, mulher de Crates.

10. METRÓCLES DE MARONÉIA, viveu entre os séculos IV e III a.C. Era irmão de Hipárquia (e, portanto, cunhado de Crates). Introduziu no cinismo um enfoque acentuadamente pessimista e queimou os próprios escritos.

11. TRÁSILO CÍNICO, para nós é pouco mais que um nome.

12. MENEDEMOS, viveu no século III a.C. Foi, primeiro, discípulo de Colotes de Lâmpsaco (cf. verbete).

13. MENIPO DE GADARA, floresceu na primeira metade do século III a.C. (cf. verbete).

14. BÍON DE BORISTENE, viveu entre os séculos IV e III a.C.

15. CÉRCIDES DE MEGALÓPOLIS, viveu no século III a.C. (cf. verbete).

16. TALES talvez de MEGARA, floresceu na segunda metade do século III a.C. (cf. verbete).

17. MELEAGRO DE GADARA, viveu entre os séculos II e I a.C. (cf. verbete).

18. DEMÉTRIO, viveu no século I a.C. Dele somos informados sobretudo por Sêneca.

19. DÍON CRISÓSTOMO, viveu na segunda metade do século I e nos inícios do século II d.C. (cf. verbete).

20. AGATÓBULO, viveu na primeira metade do século II d.C. Foi mestre de Demônates e de Peregrino. (Cf. Dudley, abaixo citado, pp. 175ss.).

21. DEMÔNATES DE CHIPRE, ativo no século II d.C. (cf. verbete).

22. PEREGRINO PROTEU, nasceu em Páριο na Propôntide, viveu no século II d.C.; morreu em 165 ou 167 d.C. (cf. verbete).

23. SÓSTRATO O BEÓCIO, talvez contemporâneo de Demônates (cf. Dudley, abaixo citado, pp. 182ss.).

24. TEÁGENES, seguidor de Peregrino. (Cf. Dudley, abaixo citado, p. 183).

25. ENOMAU DE GADARA, viveu no século II d.C. (cf. verbete).

26. MÁXIMO DE ALEXANDRIA, viveu no século IV d.C., parece ter misturado o cinismo com o cristianismo (cf. verbete).

27. SALÚSTIO DA SÍRIA, nasceu em torno a 430 d.C. e morreu nos inícios do século VI d.C., é o último dos cínicos que conhecemos pelo nome.

○ Dos cínicos chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos. Excetua-se Díon Crisóstomo, cujas numerosas *Orações* que nos chegaram são, porém, só em pequena parte inspiradas no cinismo, dado que Díon foi cínico somente na fase central da sua vida (cf. verbete).

●◎ O rico e complexo material relativo aos cínicos antigos (números 1-12 do catálogo acima reportado) foi recolhido, sistematizado e acuradamente anotado por:

— Giannantoni, *Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*, in *S.R.* [cf. verbete Socráticos Menores], v A-v M.

De alguns dos restantes cínicos existem edições dos fragmentos, dos quais damos a indicação nos respectivos verbetes (cf. as remissões acima indicadas).

Para as edições e as traduções do rico material que se encontra em Epicteto, em Juliano imperador e em Luciano, cf. esses verbetes.

Ⓣ Uma útil tradução, que serve também como coletânea, foi recentemente preparada por:

— L. Paquet, *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa (Canadá) 1975.

★ Continua fundamental:

— D. R. Dudley, *A History of Cynicism, From Diogenes to the 6th. Century A.D.*, Londres 1937; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1967. (Estuda

de modo analítico e claro — embora com teses nem sempre aceitáveis — todos os autores acima elencados).

\* A bibliografia sobre os cínicos se encontrará em Paquet, op. cit., pp. 297-302 e em Giannantoni, S.R., cit.

**CIRENAICOS** (dos últimos decênios do século V à primeira metade do século III a.C.).

Damos o elenco dos filósofos cirenaicos dos quais nos chegaram fragmentos e testemunhos.

1. ARISTIPO DE CIRENE, que viveu entre os últimos decênios do século V e a primeira metade do século IV a.C.

2. ARETES DE CIRENE, filha de Aristipo, que viveu no século IV a.C.

3. ARISTIPO METRODIDATA, filho de Aretes (e, portanto, neto do fundador da escola), que viveu na segunda metade do século IV a.C.

4. ANTÍPATRO DE CIRENE, discípulo de Aristipo, o Velho, que viveu no século IV a.C.

5. PARÉBATO DE CIRENE, discípulo de Epitímides, por sua vez discípulo de Antípatro, que viveu entre os séculos IV e III a.C.

6. ARISTÓTELES CIRENAICO, viveu entre os séculos IV e III a.C.

7. EGÉSIA DE CIRENE, viveu entre os séculos IV e III a.C.

8. ANICÉRI(DE)S DE CIRENE, provavelmente contemporâneo de Egésia.

9. TEODORO DE CIRENE dito O ATEU, discípulo de Anicérides, que viveu a cavaleiro entre os séculos IV e III a.C.

○ De nenhum dos cirenaicos chegaram-nos obras integrais, mas apenas fragmentos e um bom número de testemunhos indiretos.

● Três modernas edições superaram definitivamente a velha e incompleta coletânea de Mullach nos *Fr. Phil. Gr.*:

— G. Giannantoni, *I Cirenaici, Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Sansoni, Florença 1958.

— E. Mannebach, *Aristipi et Cyrenaicorum fragmenta*, Brill, Leiden-Köln 1961.

— Giannantoni, *Aristipi et Cyrenaicorum philosophorum reliquiae*, em S.R. [cf. o verbete Socráticos Menores], IV A-IV H.

(Giannantoni e Mannebach usaram critérios de edição muito diferentes e por isso pode ser útil ao estudioso o confronto dos respectivos resultados).

© Esta última edição de Giannantoni é provida de comentários e de ricas anotações.

① Um útil *Index verborum* encontra-se na citada edição de Mannebach, pp. 125-129.

② A tradução italiana encontra-se na primeira edição de Giannantoni, ao lado do texto grego.

★ — G. Zuccante, *I Cirenaici*, Milão 1916.

— J. Stenzel, *Kyrenaiker*, em *R.E.*, XII, 1 (1924), cols. 137-150.

— Giannantoni, *Introduzione allo studio di Aristippo di Cirene*, em *I Cirenaici...*, cit., pp. 11-169.

\* Uma riquíssima bibliografia encontra-se nas duas edições de Giannantoni.

**CLAUDIANO MARMETINO**: escritor cristão que viveu no século V d.C. Dele nos chegou um *Tratado sobre a alma*, útil por algumas informações de caráter doxográfico.

**CLEANTO DE ASSOS**: cf. Estóicos antigos, 7; Estóicos, Elenco dos escolarcas, 2, e também:

●© — A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres 1891; reimpr. anast., Arno Press, Nova Iorque 1973. (Na literatura anglo-saxônica as citações são feitas normalmente a partir dessa edição.)

★ — H. von Arnim, *Kleanthes*, em *R.E.* XI, 1 (1921), cols. 558-574.

— G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruxelas 1949 (é a obra mais completa, infelizmente escrita em língua flamenga).

— Pohlenz, *La Stoa...*, I, 34s.; 324ss.; 185s.; 217-221 e *passim*.

— H. Dörrie, *Kleanthes*, em *R.E.*, Supl. 12 (1970), cols. 1705-1709.

\* Uma bibliografia atualizada encontra-se em Dörrie, cit., cols. 1707ss.

**CLEARCO DE SÔLIS**: cf. Peripatéticos, A, 5.

**CLEEMPORO PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 16.

**CLEMENTE ALEXANDRINO**: viveu entre os séculos II e III d.C. Nasceu em Atenas, mas é chamado Alexandrino porque viveu e atuou em Alexandria. É fonte de informações sobretudo pela sua obra *Stromata*.

● — O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Stromata*, 2 vols., Leipzig 1906-1909.

\* A bibliografia encontra-se em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 86ss.

**CLEOMEDES**, astrônomo do século II d.C., influenciado pelo Pórtico.

○ É autor do tratado *De motu circulari corporum caelestium*.

●① — H. Ziegler, *Cleomedis De motu circulari corporum caelestium libri duo*, Lipsia 1891 (Bibl. Teubn.), com tradução latina ao lado do texto grego e amplo *Index verborum* (pp. 231-257).

**CLEOSTRATO DE TENEDO:** cf. Pré-socráticos, 6.

**CLIDEMOS:** Cf. Pré-socráticos, 62.

**CLÍNIAS DE TARENTO:** cf. Pré-socráticos, 54; Pitagóricos antigos, 28.

**CLÍNIAS DE TARENTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 17.

**CLINÔMACO DE TÚRIO:** cf. Megáricos, 5.

**CLITARCO DE ALEXANDRIA:** cf. Megáricos, 23.

**CLITÔMACO DE CARTAGO,** filósofo acadêmico-cético, que viveu no século II a.C., discípulo e divulgador do pensamento de Carnéades (cf. Acadêmicos, Elenco dos escolarcas, 14).

○ Chegaram-nos escassos testemunhos.

① — Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 385-396.

★ Cf. a bibliografia indicada no verbete Ceticismo, e ademais:

— H. von Arnim, *Kleitomachos*, em *R.E.*, XI, 1 (1921), cols. 656-659.

\* — L. Ferrara; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete], pp. 753-850.

**COLOTES DE LÂMPSACO,** filósofo epicurista dos séculos IV-III a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos, transmitidos por Plutarco no opúsculo polêmico *Adversus Colotem* e pelos papiros de Herculano.

● Não existe uma edição completa de todos os fragmentos. Os textos dos papiros foram criticamente reconstruídos por:

— W. Crönert, *Kolotes und Menedemos, Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*, («Studien zur Paläographie und Papyruskunde»), Verlag Eduard Avenarius, Leipzig 1906, pp. 162-170; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965.

① Todos os textos de Colotes foram recentemente recolhidos em tradução italiana por:

— Isnardi Parente, *Opere di Epicuro* [cf. Epicuristas], pp. 555-572. (Esta coletânea, na falta de uma edição dos textos em língua originária, é um indispensável ponto de referência.)

★ Cf. R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki 1955.

## COMENTÁRIOS GREGOS DE ARISTÓTELES

Todos os comentários compostos em língua grega, dos inícios da era cristã ao século XIV d.C., que nos chegaram, foram acuradamente publicados

numa grande coletânea em 23 volumes, dividida em vários tomos, aos cuidados de numerosos especialistas. O título complexo da coletânea é:

— *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Literarum Regiae Borussicae*, apud G. Reimerum, Berlim 1882-1909; reimpr. anast., De Gruyter, Berlim 1954ss.

Esta coletânea é normalmente indicada com a sigla C.A.G.

Eis o catálogo completo dos títulos que a compõem

- Volume I, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck, 1891; reimpr. 1956.
- Volume II, Parte 1: *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, edidit M. Wallies, 1883; reimpr. 1960.  
 Parte 2: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, edidit M. Wallies, 1891; reimpr. 1959.  
 Parte 3: *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, edidit M. Wallies, 1898; reimpr. 1960.
- Volume III, Parte 1: *Alexandri in librum De sensu commentarium*, edidit P. Wendland, 1901; reimpr. 1960.  
 Parte 2: *Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, edidit M. Hayduck, 1899; reimpr. 1960.
- Volume IV, Parte 1: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1887; reimpr. 1957.  
 Parte 2: *Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1888; reimpr. 1959.  
 Parte 3: *Ammonius, In Porphyrii Isagogen sive V voces*, edidit A. Busse, 1891; reimpr. 1960.  
 Parte 4: *Ammonius, In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit A. Busse, 1895; reimpr. 1960.  
 Parte 5: *Ammonius, In Aristotelis De interpretatione commentarius*, edidit A. Busse, 1897; reimpr. 1960.  
 Parte 6: *Ammonii in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, edidit M. Wallies, 1899; reimpr. 1960.
- Volume V, Parte 1: *Themistii Analyticorum Posteriorum paraphrasis*, edidit M. Wallies, 1900; reimpr. 1960.  
 Parte 2: *Themistii in Aristotelis Physica paraphrasis*, edidit H. Schenkl, 1900; reimpr. 1960.  
 Parte 3: *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit R. Heinze, 1899; reimpr. 1960.

- Parte 4: *Themistii in libros Aristotelis De caelo paraphrasis hebraice et latine*, edidit S. Landauer, 1902; reimpr. 1961.
- Parte 5: *Themistiis in Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine*, edidit S. Landauer, 1903.
- Parte 6: *Themistiis (Sophonie) in Parva Naturalia commentarium*, edidit P. Wendland, 1903.
- Volume VI, Parte 1: *Syriani in Metaphysica commentaria*, edidit G. Kroll, 1902; reimpr. 1960.
- Parte 2: *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. Hayduck, 1888; reimpr. 1960.
- Volume VII, *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria*, edidit I. L. Heiberg, 1894; reimpr. 1958.
- Volume VIII, *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit C. Kalbfleisch, 1907.
- Volume IX, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels, 1882.
- Volume X, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. Diels, 1895; reimpr. 1954.
- Volume XI, *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*, edidit M. Hayduck, 1882; reimpr. 1959.
- Volume XII, Parte 1: *Olympiodori prolegomena et in Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1902.
- Parte 2: *Olympiodori in Aristotelis Meteora commentaria*, edidit G. Stüve, 1900; reimpr. 1961.
- Volume XIII, Parte 1: *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1898; reimpr. 1961.
- Parte 2: *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Priora commentaria*, edidit M. Wallies, 1905.
- Parte 3: *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*, edidit M. Wallies, 1909.
- Volume XIV, Parte 1: *Ioannis Philoponi in Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium*, edidit M. Hayduck, 1901; reimpr. 1960.
- Parte 2: *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, edidit H. Vitelli, 1897; reimpr. 1960.
- Parte 3: *Ioannis Philoponi (Michaelis Ephesii) in libros De generatione animalium commentaria*, edidit M. Hayduck, 1903.



- Volume XV, *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, edidit H. Hayduck, 1897; reimpr. 1960.
- Volume XVI, *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, edidit H. Vitelli, 1887; reimpr. 1960.
- Volume XVII, *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, edidit H. Vitelli, 1888; reimpr. 1960.
- Volume XVIII, Parte 1: *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse, 1900; reimpr. 1961.  
 Parte 2: *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, edidit A. Busse, 1904.  
 Parte 3: *Stephani in librum Aristotelis De interpretatione commentarium*, edidit M. Hayduck, 1885.
- Volume XIX, Parte 1: *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, edidit G. Heylbut, 1889; reimpr. 1958.  
 Parte 2: *Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis*, edidit G. Heylbut, 1889; reimpr. 1958.
- Volume XX, *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, edidit G. Heylbut, 1892; reimpr. 1960.
- Volume XXI, Parte 1: *Eustratii in Analyticorum Posteriorum librum secundum commentarium*, edidit M. Hayduck, 1907; reimpr. 1969.  
 Parte 2: *Anonymi et Stephani in Artem Rhetoricam commentaria*, edidit H. Rabe, 1896; reimpr. 1960.
- Volume XXII, Parte 1: *Michaelis Ephesii in Parva Naturalia commentaria*, edidit P. Wendland, 1903.  
 Parte 2: *Michaelis Ephesii in libros De partibus animalium, De animalium motione, De animalium incessu commentaria*, edidit M. Hayduck, 1904.  
 Parte 3: *Michaelis Ephesii in librum quintum Ethicorum Nicomacheorum commentarium*, edidit M. Hayduck, 1901.
- Volume XXIII, Parte 1: *Sophoniae in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit M. Hayduck, 1883; reimpr. 1960.  
 Parte 2: *Anonymi in Aristotelis Categorias paraphrasis*, edidit M. Hayduck, 1883; reimpr. 1960.  
 Parte 3: *Themistii quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I paraphrasis*, edidit M. Wallies, 1884; reimpr. 1960.  
 Parte 4: *Anonymi in Aristotelis Sophisticos Elenchos paraphrasis*, edidit M. Hayduck 1884; reimpr. 1960.

Além dos C.A.G. tenha-se presente também o *Supplementum Aristotelicum*, editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae

*Borussicae*, G. Reimeri, Berlim 1885-1903 (reimpr., De Gruyter, Berlim 1960-1961), que integra a precedente coletânea. Eis o elenco completo das edições que figuram no *Supplementum*:

- Volume I,     Parte 1: *Excerptorum Constantini De natura animalium libri duo. Aristophanis Historiae animalium epitome subiunctis Aeliani, Timotei aliorumque Eclogis*, edidit Spyridon P. Lambros, 1885; reimpr. 1961.  
                   Parte 2: *Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, edidit I. Bywater, 1886; reimpr. 1961.
- Volume II,    Parte 1: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: De anima cum mantissa*, edidit I. Bruns, 1887; reimpr. 1961.  
                   Parte 2: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, edidit I. Bruns, 1892; reimpr. 1961.
- Volume III,   Parte 1: *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae*, edidit H. Diels, 1893; reimpr. 1961.  
                   Parte 2: *Aristotelis Res Publica Atheniensium*, edidit F. G. Kenyon, 1903; reimpr. 1960.

**CORISCO DE SQUEPSI:** cf. Acadêmicos antigos, 2.

**CORNUTO, LÚCIO ANEU,** filósofo neo-estóico do século I a.C.

○ Chegou-nos integralmente uma única obra, redigida em língua grega, com o título: *Compêndio de teologia grega* (*Compendium Theologiae Graecae*).

●① — C. Lang, *Cornuti Theologiae Graecae compendium*, Lipsia 1881 (Bibl. Teubn.); contém também um ótimo *Index verborum*, pp. 77-125.

— A. D. Nock, *Kornutos*, em *R.E.*, *Supl. V* (1931), cols. 995-1005.

★ — P. Krafft, *Die handschriftliche Überlieferung von Cornutus' Theologia Graeca*, Heidelberg 1975.

\* Para a bibliografia cf. Praechter, p. 162ss.

**CORPUS HERMETICUM**, é uma coletânea constituída de 17 tratados pseudo-epígrafos, compostos nos séculos II e III d.C. Tal *Corpus* foi chamado hermético porque as obras que o compõem foram consideradas fruto da revelação de Hermes.

○ Elenco dos títulos dos tratados:

1. *Poimandres*
2. Sem título
3. *Discurso sagrado de Hermes*
4. *Discurso de Hermes a Tat: da cratera ou da mônada*
5. *Discurso de Hermes ao seu filho Tat: Deus é invisível e ao mesmo tempo o mais visível*
6. *O bem existe só em Deus e não está em nenhum outro lugar*
7. *O maior mal entre os homens é a ignorância com relação a Deus*
8. *Nada do que existe perece, mas erramos ao definir as mudanças como destruição e morte*
9. *Em torno ao conhecimento intelectual e à sensação*
10. *Discurso de Hermes Trimegisto: a chave*
11. *O intelecto a Hermes*
12. *Discurso de Hermes Trimegisto a Tat sobre o intelecto comum*
13. *Hermes Trimegisto fala ao seu filho Tat: discurso secreto da montanha em torno à regeneração e à regra do silêncio*
14. *Carta de Hermes a Asclépio com o augúrio de ser sábio*
15. Falta (cf. o que dissemos no vol. IV, p. 377, nota 5).
16. *Definições de Asclépio ao rei Amon*
17. Sem título (chegou-nos apenas a parte final).
18. *A alma é como que impedida pelo que acontece ao corpo*

A esses tratados é anexado o *Asclépio*, que nos chegou em versão latina (o original existia ainda no início do século IV), atribuído por alguns modernos (mas sem provas seguras) a Apuleio.

A esses escritos se acrescentam ulteriormente 39 fragmentos extraídos de Estobeu e outros 36 fragmentos vários.

●ⒸⒹ — W. Scott; A. S. Ferguson, *Hermetica, The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes Trimegistus*, 4 vols., Clarendon Press, Oxford 1924-1936; reimpr. anast., Dawson's of Pall Mall, Londres 1968 e Barnes and Noble, Nova Iorque 1968.

— A. D. Nock; A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, 4 vols., Paris 1946ss.; 1972<sup>2</sup> (Col. Budé).

Ⓓ — L. Delatte; S. Govaerts; J. Denooz, *Index du Corpus Hermeticum*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1977.

Ⓓ Além das boas traduções inglesa e francesa contidas nas edições citadas acima, cf.:

— B. M. Tordini Portogalli, *Discorsi di Ermete Trimegisto*, Boringhieri, Turim 1965. (Ver aí, pp. 19ss., a indicação das precedentes traduções italianas, superadas por esta).

★ — R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-aegyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.

— J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trimegistos*, Münster 1914.

— A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, 4 vols., Gabalda, Paris 1944-1954 (fundamental).

— A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier Montaigne, Paris 1967.

\* Ampla bibliografia encontra-se não só em Festugière, *La Révélation...*, *passim*, também na edição de Nock-Festugière, no início de cada tratado.

**CRÂNTOR DE SÔLIS**, filósofo acadêmico antigo, que viveu entre os séculos IV e III a.C.

○ Chegaram-nos escassos fragmentos.

● — F. Kayser, *De Crantore Academico dissertatio*, Heidelberg 1841.

— Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, vol. III, pp. 131-152.

Os fragmentos da biografia de Crântor escrita por Antígono de Caristo se verão em

— Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karistos* [cf. verbete Antígono], pp. 68s.

Ⓓ Uma tradução em língua alemã se encontrará em

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. verbete Socráticos], pp. 209-213.

★ — H. von Arnim, *Krantor*, in *R.E.*, XI, 2 (1922), cols. 1585-1588.

\* Estado da questão e bibliografia encontram-se em Zeller-Isnardi Parente [cf. verbete Acadêmicos antigos], pp. 886s.; 1046ss.

**CRATES DE ATENAS**, filósofo da antiga Academia, que viveu entre os séculos IV e III a.C. Foi o quinto escolarca.

○ Sobre ele possuímos apenas poucos testemunhos.

● Os fragmentos da biografia de Crates escrita por Antígono de Caristo encontram-se em

— Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karistos* [cf. verbete Antígono], pp. 66s.

★ — H. von Arnim, *Krates*, em *R.E.*, XI, 2 (1922), cols. 1631-1633.

\* Cf. Zeller-Isnardi Parente [cf. verbete Acadêmicos antigos], pp. 886, nota 24; 1046 e nota 66.

**CRATES DE TARSO**: cf. Neo-acadêmicos, 8; Acadêmicos, Elenco dos escolarcas, 13.

**CRATES DE TEBAS**, filósofo cínico dos séculos IV-III a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

●© — Giannantoni, *S.R.* [cf. verbete Socráticos menores], v H.

— H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Weidmann, Berlim 1901, pp. 207-223.

① — Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. Socráticos], pp. 111-115.

— Paquet, *Les Cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 110-120.

\* — Giannantoni, *S.R.*, cit.

**CRÁTILO DE ATENAS:** cf. Pré-socráticos, 65.

**CRÁTIPO DE PÉRGAMO:** cf. Peripatéticos, B, 5; Elenco dos escolarcas, 10.

**CRAXÍCIO LÚCIO DE TARENTO:** cf. Neopitagóricos, I, 5.

**CRÍNIO ESTÓICO:** cf. Estóicos antigos, 18.

**CRISÂNIO DE SARDES:** cf. Neoplatônicos, IV, 2.

**CRÍSIPO DE SÔLIS:** cf. Estóicos antigos, 9; Estóicos, Elenco dos escolarcas, 3, e ainda:

★ — H. Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910; reeditado em 1951 com o título *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*; ulteriormente reimpresso, Gordon and Breach, Paris-Londres-Nova Iorque 1971.

— A. Mattioli, *Ricerche sul problema della libertà in Crisippo*, em «Rendiconto dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», 73 (1939-1940), pp. 161-201.

— Pohlenz, *La Stoa...* [cf. verbete Estóicos], vol. I, pp. 39-43 e *passim*.

— H. Dörrie, *Chrysippos*, em *R.E.*, *Supl.* XII (1970), cols. 148-155.

— J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970.

\* Rica bibliografia encontra-se em Gould, op. cit., pp. 210-216.

**CRÍTIAS DE ATENAS:** cf. Pré-socráticos, 88; Sofistas, 14.

**CRITOLAU DE FASÉLIDES:** cf. Peripatéticos, A, 6; Elenco dos escolarcas, 6.

**CRÍTON DE ARGOS, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 18.

**CRÔNIO**, filósofo neopitagórico-médio-platônico dos séculos II-III d.C. (do qual ignoramos a pátria de origem), associado pelas fontes antigas a Numênio, do qual era, provavelmente, discípulo e seguidor.

○ Chegaram-nos apenas testemunhos, recolhidos e publicados por:

● — E. A. Leemans, *Cronii fragmenta*, em *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelas 1937, pp. 153-157.

Cf. Numênio.

## D

**DAMÁCIO DE DAMASCO**, filósofo neoplatônico do século VI d.C., último diádoco da escola de Atenas.

○ Chegaram-nos as seguintes obras (completas ou em fragmentos):

1/2. *Problemas e soluções sobre os primeiros princípios* e um *Comentário ao Parmênides*, que, por muitos, é considerado parte integrante da obra acima citada (por outros, ao invés, é considerado uma obra separada).

3. Amplos extratos e fragmentos da *Vida de Isidoro*, conservados sobretudo por Fócio.

4. Os recentes estudos atribuem a Damácio o *Comentário ao Filebo*, outrora atribuído a Olimpiodoro.

5. Ainda boa parte do *Comentário ao Fédon de Platão*, também atribuído a Olimpiodoro, é agora atribuído a Damácio (são atribuídas ao nosso filósofo duas das quatro partes que nos chegaram).

Não parece, ao invés, que se possa atribuir a Damácio uma continuação do *Comentário ao Parmênides* de Proclo, atribuída pelos códices ao nosso filósofo e que, por alguns editores, é apresentada depois do texto do comentário de Proclo (que termina na primeira hipótese). Já Zeller escrevia: «A continuação do *Comentário ao Parmênides* de Proclo, cujo texto fragmentário é reportado por Cousin... é atribuída, erradamente, pelos códices a Damácio. Ele mesmo, ao invés (*De princ.*, II, 269, p. 16 Ruelle), cita o seu reconhecimento do Timeu» (Zeller-Martano [cf. verbete Neoplatônicos], p. 211, nota 50). Todos os estudiosos parecem hoje de acordo em considerar que essa parte do *Comentário ao Parmênides* não é de Damácio.

● 1 e 2 — C. A. Ruelle, *Damascii Sucessoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*. In *Platonis Parmenidem*, 2 vols., Paris 1889; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1966.

3 — C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, «Bibliotheca Graeca et Latina Suppletoria», 1, Olms, Hildesheim 1967.

4 — L. G. Westerink, *Damascius, Lectures on the Philebus Wrongly Attributed to Olimpiodorus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdã 1959 (com tradução e importante introdução).

5 — L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Vol. II: *Damascius*, North-Holland Publishing Company, Amsterdã-Oxford-Nova Iorque 1977, com tradução inglesa ao lado e importante introdução.

Ⓣ 1/2. Do *De principiis* existe uma tradução muito útil de:

— A. E. Chaignet, *Damascius le Diadoque, Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, 3 vols., Paris 1898; reimpr. anast., Éditions Culture et Civilisation, Bruxelas 1964.

3. A *Vida de Isidoro* também está traduzida por Chaignet, no volume:

— A. E. Chaignet, *Proclus le philosophe, Commentaire sur le Parménide suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses traduit pour la première fois en français et accompagné de notes, d'une table analytique des paragraphes, et d'une traduction de Damascius La vie d'Isidore ou histoire de la philosophie*, Tome 3ème., Paris 1903; reimpr. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt a.M. 1962 (A *Vida de Isidoro* está nas pp. 241-363).

4/5. O *Comentário ao Filebo* está traduzido ao inglês por Westerink, na edição acima citada, assim como o *Comentário ao Fédon*.

(Os fragmentos da continuação do *Comentário ao Parmênides* de Proclo, erroneamente atribuído a Damácio, dos quais falamos acima, também estão traduzidos por Chaignet, que os apresenta justamente como obra de um anônimo, no volume acima citado, pp. 109-213.)

★ Além da ótima introdução de Chaignet à tradução do *De principiis*, ver:

— R. Beutler, *Olympiodoros*, 13, *R.E.*, XVIII (1939), cols. 207-227. (Nesse artigo foi proposta pela primeira vez a tese segundo a qual os comentários ao *Fédon* e ao *Filebo*, atribuídos a Olimpiodoro, são, ao invés, de Damácio).

— R. Strömberg, *Damascius, His Personality and Significance*, em «Eranos», 44 (1946), pp. 175-192.

— L. G. Westerink, *Damascius, Commentateur de Platon*, em AA.VV., *Le Néoplatonisme*, «Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique», Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 253-260.

— J. Trouillard, *La notion de δύναμις chez Damascius*, em «Revue des Études Grecques», 85 (1972), pp. 353-363.

— J. Combès, *Négativité et procession des principes chez Damascius*, em «Revue des Études Augustiniennes», 22 (1976), pp. 114-133.

— C. G. Steel, *The Changing Self, A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Pricianus*, Bruxelas 1978.

**DAMIPO PITAGÓRICO, PSEUDÓ (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 19.

**DÂMONES DE ATENAS**: cf. Pré-socráticos, 37.

**DÂMONES DE SIRACUSA**: cf. Pré-socráticos, 55; Pitagóricos antigos, 29.

**DARDANOS DE ATENAS**: cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 9; Médio-estóicos, 9.

**DAVI**, filósofo neoplatônico da segunda escola de Alexandria, pertencente à escola de Olimpiodoro (mas parece não ter sido aluno direto deste), que viveu entre os séculos VI e VII d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Prolegomena Philosophiae*

2. *In Porphyrii Isagogen*

● Foram publicados nos C.A.G., XVIII, 2 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

★ — R. Vancourt, *Les derniers commentaires alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.

**DEMARATOS PERIPATÉTICO**, discípulo de Teofrasto, nomeado no seu testamento.

**DEMÉTRIO CÍNICO**: cf. Cínicos, 18.

**DEMÉTRIO DE FALERO**: cf. Peripatéticos, A, 7.

**DEMÉTRIO DE LICAÔNIA**, filósofo epicurista do século II a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos, predominantemente em papiros.

● — V. De Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Cimmaruta Editore, Nápoles 1923. (O volume contém, após breve introdução, a edição dos testemunhos [pp. 11-20] e dos fragmentos recuperados dos papiros de Herculano [pp. 21-110], pertencentes a obras gramaticais, filosóficas, de arte poética e de matemáticas.)

**DEMÉTRIO DE MAGNÉSIA**, erudito do século I a.C. Foi amigo de Cícero e de Ático. É importante sobretudo pela obra *Sobre os poetas e sobre os escritores homônimos*, na qual ordenadamente distinguia e caracterizava os vários poetas e escritores que tinham o mesmo nome. A obra se perdeu, mas foi amplamente utilizada pelos escritores posteriores, em particular por Diógenes Laércio.



**DEMÓCEDES DE CROTONA:** cf. Pré-socráticos, 19; Pitagóricos antigos, 6.

**DEMÓCRITO DE ABDERA:** cf. Pré-socráticos, 68; Atomistas, 2, e ademais:

Ⓙ — F. Enriques; M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito di Abdera, Testi e commenti*, Bolonha 1948.

★ — P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlim 1884; reimpr. anast. Hildesheim 1965, pp. 164-208.

— K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Leipzig 1938; Darmstadt 1963<sup>2</sup>, pp. 12-38.

— L. A. Stella, *Valore e posizione storica dell'etica di Democrito*, em «Sophia», 10 (1942), pp. 207-258.

— G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, em «Philosophical Review», 54 (1945), pp. 578-592, e 55 (1946), pp. 53-64.

— I. Lana, *L'etica di Democrito*, em «Rivista di filosofia», 42 (1951), pp. 13-29.

— V. E. Alfieri, *Il divino in Democrito e in Epicuro*, em AA.VV., *Studi di filosofia greca*, aos cuidados de V. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, pp. 85-120.

— A. T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland (Ohio) 1967.

— M. Sassi, *La teoria della percezione in Democrito*, Florença 1978.

— AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico* («Atti del Convegno Internazionale», Catania 18-21 aprile 1979), aos cuidados de F. Romano, Catânia 1980.

\* Ampla bibliografia se encontrará em Zeller-Capizzi [cf. Pré-socráticos], pp. 142-151 e 173-343, onde se discute várias vezes o estado atual das pesquisas sobre os vários problemas).

**DEMÓCRITO PLATÔNICO**, viveu no século III d.C. É recordado por Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20, como autor de escritos sem significado especulativo.

**DEMÔNATES DE CHIPRE:** cf. Cínicos, 21.

●Ⓙ Para a edição e a tradução da *Vida de Demônates*, escrita por Luciano de Samosata, cf. abaixo esse verbete.

**DEMÓTIMO PERIPATÉTICO**, discípulo de Teofrasto e um dos seus executores testamentários.

**DERCÍLIDES PLATÔNICO:** cf. Médio-platônicos, 9.

**DEXIPO**, filósofo neoplatônico da escola siríaca, que viveu na primeira metade do século IV d.C.

○ Chegou-nos um comentário em forma dialógica sobre as categorias aristotélicas com o título: *Aporias e soluções relativas às Categorias aristotélicas*.

● Ver a edição de Busse nos *C.A.G.*, IV, 2 (cf. indicação analítica no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

**DICEARCO DE MESSENA:** cf. Peripatéticos, A, 8.

**DÍFILO DE BÓSFORO:** cf. Megáricos, 22.

**DIO PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 21.

**DIÓCLES DE CNIDO**, citado por Numênio como autor de *Diatribes*, deve, segundo Wilamowitz-Moellendorff, ser identificado com Dicaíócles de Cnido, a quem Ateneu (XI, 119, 508 C; III 124 K) atribui uma obra com o mesmo título.

**DIÓCLES DE MAGNÉSIA**, erudito e doxógrafo do século I a.C., autor de um *Sumário dos filósofos* ou *Compêndio de biografias dos filósofos*, que se perdeu, ao qual muitas vezes se remete Diógenes Laércio.

**DIÓCLES PITAGÓRICO:** cf. Pré-socráticos, 53; Pitagóricos antigos, 27.

**DIÓCLIDES DE MEGARA:** cf. Megáricos, 2.

**DIODORO CRONO:** cf. Megáricos, 11.

★ Sobre o «argumento vencedor» de Diodoro, pelo qual ele se tornou famoso, existe uma ampla literatura. Indicamos os dois ensaios mais claros:

— P. M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960.

— M. Mignucci, *L'argomento dominatore e la teoria della implicazione in Diodoro Crono*, em «Vichiana», 3 (1960), pp. 3-28.

**DIODORO DE ASPENDO:** cf. Pitagóricos, 7.

**DIODORO DE ASPENDO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 21.

**DIODORO DE TIRO:** cf. Peripatéticos, A, 9; Elenco dos escolarcas, 7.

**DIODORO EMPÍRICO:** cf. Médicos empíricos, 8.

**DIODORO RETÓRICO:** cf. Neo-acadêmicos, 18.

**DIODORO SÍCULO,** nasceu em Agírio e viveu na época de Augusto. Escreveu uma história universal com o título *Biblioteca*, fonte de numerosas informações.

**DIODOTO ESTÓICO:** cf. Médio-estóicos, 13.

**DIÓGENES DE APOLÔNIA:** cf. Pré-socráticos, 64; Jônicos, 5, e ademais:

★ — W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurique 1925; Berlim 1965<sup>2</sup>, pp. 6-36 (contém contribuições essenciais sobre Diógenes).

— H. Diller, *Die philosophische Stellung des Diogenes von Apollonia*, em «Hermes», 76 (1941), pp. 359-381.

— J. Zafiropolo, *Diogène d'Apollonie*, Paris 1956.

— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 317-362.

**DIÓGENES DE BABILÔNIA:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 5; Estóicos antigos, 11.

**DIÓGENES DE ENOANDA,** filósofo epicurista do século II d.C.

○ Das escavações de Enoanda, feitas entre o final do século passado e os inícios do nosso, emergiram numerosos fragmentos de um livro mural, publicados primeiro por G. Cousin, K. Heberdey e E. Kalinka em revistas especializadas, e, depois, nas seguintes edições críticas:

● — J. William, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Lípsia 1907 (Bibl. Teubn.).

— A. Grilli, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milão-Varese 1960.

— C. W. Chilton, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Lípsia 1967 (Bibl. Teubn.).

F. M. Smith retomou as escavações nesses últimos anos e publicou novos fragmentos nos seguintes artigos:

— F. M. Smith, *Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered*, em «American Journal of Archeology», 74 (1970), pp. 51-62.

— F. M. Smith, *New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, em «American Journal of Archeology», 75 (1971), pp. 357-389.

— F. M. Smith, *Two New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, em «The Journal of Hellenic Studies», 92 (1972), pp. 147-155.

— F. M. Smith, *Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, em «Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische

Klasse», Denkschriften, Bd. 117, Viena 1974.

— F. M. Smith, *Seven New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, em «Hermathena», 118 (1974), pp. 110-129.

— F. M. Smith, *More New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, em AA.VV., *Études sur l'Épicurisme antique*, Editées par J. Bollack et A. Laks («Cahiers de Philologie», 1, Publications de l'Université de Lille III), Lille 1976, pp. 280-314.

ⒾⒸ Em língua italiana os fragmentos de Diógenes foram traduzidos e comentados por:

— A. Grilli, *I frammenti dell'epicureo Diogene di Enoanda*, em AA.VV., *Studi di filosofia greca*, aos cuidados de V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Laterza, Bari 1950, pp. 347-435.

Em língua inglesa foram traduzidos com um excelente comentário por:

— C. W. Chilton, *Diogenes of Oenoanda, The Fragments, A Translation and Commentary*, Oxford University Press, Londres-Nova Iorque 1971.

\* No comentário de Chilton encontra-se também a bibliografia essencial.

**DIÓGENES DE ESMIRNA:** cf. Pré-socráticos, 71; Atomistas, 5.

**DIÓGENES DE SINOPE**, filósofo cínico do século IV a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

●Ⓒ Uma coletânea riquíssima dos testemunhos e dos fragmentos (com comentário) encontra-se em

— Giannantoni, *S.R.* [cf. verbete Socráticos menores], v B.

Os fragmentos trágicos se lêem também em

— A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Tuebner, Lípsia 1888<sup>2</sup>: reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1964, pp. 807-809.

O assim chamado papiro vienense de Diógenes já tinha sido publicado por:

— C. Wessely, *Neues über Diogenes den Kyniker*, em *Festschrift Theodor Gomperz*, Viena 1902, pp. 67-74, e, mais completamente, por:

— W. Crönert, *Kolotes und Menedemos* [cf. verbete Colotes de Lâmpsaco], pp. 49-52.

As cartas atribuídas a Diógenes, além de Giannantoni, encontram-se em

— R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Didot, Paris 1873, pp. 235-258.

Ⓘ — Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. Socráticos], pp. 98-111.

— Paquet, *Les Cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 59-108.

★ Além do trabalho de Dudley, *History of Cynicism...* [cf. verbete Cínicos], centrado na figura de Diógenes, ver:

— K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des*

*Diogenes von Sinope*, Leipzig 1926.

— F. Sayre, *Diogenes of Sinope, A Study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938.

\* A bibliografia encontra-se em Sayre e em Giannantoni.

**DIÓGENES FENÍCIO:** cf. Neoplatônicos, V, 13.

**DIÓGENES LAÉRCIO**, viveu na primeira metade do século III d.C. Não sabemos onde nasceu nem onde viveu. É um doxógrafo importantíssimo (ainda que com todos os limites da sua mentalidade pouco especulativa), pela quantidade de notícias e pela abundância do material que nos transmitiu com relação à história da filosofia. Parece simpatizar com os epicuristas, mas não se pode qualificá-lo como epicurista (recordamos que todos os escritos de Epicuro que possuímos por inteiro chegaram-nos porque reportados por Diógenes Laércio). Não obstante isso, Diógenes Laércio dedica a sua obra maior a uma mulher admiradora e seguidora das doutrinas platônicas, então no auge. A própria exposição de Platão denuncia o clima médio-platônico.

O título da obra de Diógenes Laércio, dividida em dez livros, que nos chegaram integralmente, é: *Vidas dos filósofos*. Anteriormente a esta, Diógenes Laércio tinha composto uma *Coletânea de poesias em metros de toda espécie (Pammetros)*, que se perdeu, mas amplamente retomada na obra maior, dado que se referia a ilustres antigos.

● — H. S. Long, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, 2 vols., Oxford 1964 (Bibl. Ox.).

Ⓓ — M. Gigante, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1962; segunda edição revista e aumentada 1976 (impressa também na coleção «Universale Laterza», em 2 volumes).

★\* Cf., aí, pp. X-LXXVI exaustiva introdução e riquíssima bibliografia (a mais exata até agora escrita sobre o assunto).

**DIOGENIANO**, epicurista do século II d.C.

● Os fragmentos recuperados encontram-se em

— A. Gercke, *Chrysippea*, em «Jahrbuch für klassische Philologie», Supplementband 14 (1885), pp. 748ss.

**DÍON DE PRUSA** dito **CRISÓSTOMO**, retórico e filósofo de tendência cínica, que viveu entre a segunda metade do século I e os inícios do século II d.C.

○ Chegaram-nos numerosas *Orações*, além de alguns fragmentos.

● — G. De Budé, *Dionis Chrysostomi Orationes*, 2 vols., Lipsia 1916-1919 (Bibl. Teubn.).

— H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, 2 vols., Weidmann, Berlim 1893-1896 (além do texto das orações, contém a coletânea dos fragmentos e dos testemunhos antigos sobre Díon).

— J. W. Cohoon; H. Lamar Crosby, *Dio Chrysostom, With an English Translation*, 5 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1932-1951 (Loeb).

Ⓣ Além da tradução inglesa que se encontra na edição acima citada, cf.:

— W. Eliger, *Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden* («Bibliothek der Alten Welt»), Artemis, Zúrique-Stuttgart 1867.

— Paquet, *Le Cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 165-213.

★ — H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlim 1898.

— P. Desideri, *Dione di Prusa*, Messina-Florença 1978.

**DÍON DE SIRACUSA:** cf. Acadêmicos antigos, 3.

**DIONÍSIO DE ALEXANDRIA, BISPO**, viveu no século III d.C. Escreveu — entre outras coisas — um tratado *Sobre a natureza*, do qual Eusébio nos conservou fragmentos, útil ao historiador do pensamento antigo-pagão por algumas informações de caráter doxográfico.

**DIONÍSIO DE HALICARNASSO**, retórico e historiador, ativo em Roma na segunda metade do século I a.C. Mencionamo-lo neste fichário porque os códices do *Tratado sobre o sublime* mencionam Dionísio e Longino como autores, e alguns estudiosos pensaram poder identificar o Dionísio do *Tratado* com o de Halicarnasso. Cf. o verbete Longino, Pseudo, e em particular a obra de D. Marin, que citamos alí.

**DIONÍSIO DE CALCEDÔNIA:** cf. Megáricos, 3.

**DIONÍSIO DE HERACLÉIA:** cf. Estóicos antigos, 5.

**DIONÍSIO DE TRÁCIA**, gramático do final do século II a.C.

**DIONÍSIO EPICURISTA:** cf. Epicuristas, Elenco dos escolarcas, 5.

**DIONÍSIO ESTÓICO:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 11.

**DIONÍSIO, O AREOPAGITA, PSEUDO**, é um filósofo cristão que, segundo alguns estudiosos, viveu na segunda metade do século V, mas segundo outros

é anterior, cujos escritos tiveram grande sucesso na Idade Média, porque considerados de Dionísio, o Areopagita, convertido por São Paulo.

○ Esses escritos, designados comumente com a expressão *Corpus Dionysianum*, são: *A hierarquia celeste*, *A hierarquia eclesiástica*, *Os nomes divinos*, *A teologia mística* e dez *Cartas*. Mencionamos o nome desse autor porque Elorduy sustentou a tese paradoxal de que o *Corpus Dionysianum* deva ser atribuído a Amônio Sacas (cf. verbete).

ⒾⓈ★\* Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Traduzione di P. Scazzozo, Introduzione, prefazione, parafrasi e indici di E. Bellini, Rusconi, Milão 1981.

**DIÓSCORO DE CHIPRE:** cf. Neocéticos, 2.

**DIÓTIMO DE TIRO:** cf. Pré-socráticos, 76; Atomistas, 10.

**DIOTÓGENES PITAGÓRICO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 22 e também:

●ⒾⓈ — L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* («Bibliothèque de la Faculté de l'Université de Liège», 97), Liège-Paris 1942, pp. 37-45 (com amplo estudo, tradução e minucioso comentário histórico e lingüístico).

**DOMNINO DE LÁRISSA**, filósofo neoplatônico e matemático da escola de Atenas, que viveu no século V d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Manual de introdução aritmética*
2. *Como se pode deduzir discurso de discurso*

●ⒾⓈ O *Manual* foi publicado por:

— J. F. Boissonade, *Anedocta Graeca*, IV, Paris 1832, pp. 313-429; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1962.

Uma versão francesa foi feita por:

— P. Tannery, em «Revue des Études Grecques», 19 (1906), pp. 539-582.

A segunda obra foi publicada com versão francesa aos cuidados de:

— C. E. Ruelle, em «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes», 7 (1883), pp. 82-94.

## DOXÓGRAFOS

Com este nome designamos sobretudo os escritores que referiram as idéias dos filósofos. A doxografia antiga corresponde, ainda que só limitadamente, à moderna história da filosofia, enquanto se limitava

prevalentemente a referir de modo extrínseco e assistemático o pensamento dos autores.

A doxografia pode ser considerada uma criação do Perípatos, sobretudo com a monumental obra de Teofrasto, *As opiniões dos físicos*, que só em parte foi conservada, da qual dependem os sucessivos doxógrafos.

H. Diels recolheu num volume exemplar um material doxográfico muito importante, reconstruindo, em grande parte, os *Placita* de Aécio (autor do qual quase se tinha perdido a memória) com base nos autores que o utilizaram sucessivamente. A coletânea de Diels inclui, além da reconstrução de Aécio, os seguintes documentos: fragmentos físicos do *Epítome* de Ário Dídimo; fragmentos das *Opiniões dos físicos* de Teofrasto; uma exposição comparada das opiniões dos filósofos sobre os Deuses extraída de Cícero (*De natura deorum*) e Filodemo (*De pietate*), que extraem de uma fonte doxográfica comum, talvez o tratado *Sobre os deuses* de Fedro epicurista; Hipólito, *Refutação de todas as heresias*, livro I (*Teorias filosóficas*); fragmentos dos *Stromata* de Plutarco; extratos de Epifânio sobre as escolas filosóficas gregas do *Contra as heresias*; ps. Galeno, *Pesquisas sobre a história da filosofia*; Hérmiias, *Irrisão dos filósofos pagãos*.

● A excelente edição crítica, que contém ótimos *Prolegômenos*, intitula-se:

— H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlim 1879, 1929<sup>2</sup>, 1958<sup>3</sup> (ed. De Gruyter).

① A obra foi oportunamente traduzida ao italiano (exceto os *Prolegômenos*):

— L. Torraca, *I dossografi greci*, Cedam, Pádua 1961.

★ Infelizmente falta ainda uma coletânea doxográfica para a parte ética, sendo a de Diels centrada sobre as doutrinas físico-ontológicas. Nesse sentido, é de utilidade a seguinte obra:

— M. Giusta, *I dossografi di etica*, 2 vols., G. Giappichelli Editore, Turim 1964-1967.

Damos conta, de modo mais analítico, dos doxógrafos mencionados, nos verbetes individuais, assim como de todos os outros citados na presente obra.

Uma panorâmica sobre todo o arco da doxografia antiga foi traçada por:

— M. Dal Pra, *La storiografia filosofica greca*, Milão 1950.



## E

**ECELO DE LUCÂNIA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 23.

**ECFANTO DE SIRACUSA:** cf. Pré-socráticos, 51; Pitagóricos antigos, 25.

**ECFANTO DE SIRACUSA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 24, e ademais:

●<sup>TT</sup> — L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 97), Paris-Liège 1942.

**ECLÉTICOS** (entre os séculos II e I a.C.).

Em sentido estrito, como estabelecemos no Índice I (ver), ecléticos propriamente ditos são os Acadêmicos da última fase e os seus seguidores. As figuras de destaque são:

1. FILO DE LÁRISSA (foi moderadamente eclético, pelo menos na última fase do seu pensamento, na qual se deixou influenciar por seu discípulo Antíoco; o ecletismo de Filo pode ser chamado de ecletismo crítico; cf. verbete).

2. ANTÍOCO DE ASCALONA (moveu-se na direção de um ecletismo dogmático propriamente dito; cf. verbete).

3. VARRÃO (seguir a via de Antíoco; cf. verbete).

4. CÍCERO (seguir a via de Filo; cf. verbete).

Para as edições, as traduções, os estudos críticos e a bibliografia, remetemos aos verbetes individuais.

**EDÉSIO DE CAPADÓCIA:** cf. Neoplatônicos, III, 5; IV, 1.

**EGÉSIA DE CIRENE:** cf. Cirenaicos, 7.

**EGESÍDAMO**, indicado como mestre de Hípias em *Suda*, ademais desconhecido (sobre ele, porém, cf. o que diz Untersteiner, *I Sofisti*<sup>2</sup> [cf. verbete], II, p. 116, nota 2).

**EGESINO DE PÉRGAMO**: cf. Acadêmicos, Elenco dos escolarcas, 10; Neo-acadêmicos, 5.

**ÉGIA NEOPLATÔNICO**: cf. Neoplatônicos, V, 8.

**ELEATAS** (séculos VI-V a.C.).

O elenco dos eleatas, que permaneceu por longo tempo canônico, incluía o nome de XENÓFANES, como fundador da escola; mas hoje é claro que deve ser excluído, e por isso os eleatas são unicamente os seguintes:

1. PARMÊNIDES DE ELÉIA (cf. verbete).

2. ZENÃO DE ELÉIA (cf. verbete).

3. MELISSO DE SAMOS (cf. verbete).

Xenófanes, de fato, deve ser considerado separadamente, como os mais modernos estudos puseram claramente em evidência, a partir de:

— K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; Frankfurt a.M. 1959<sup>2</sup>; 1977<sup>3</sup>.

Sobre a questão, ver:

— Zeller-Reale [cf. verbete Pré-socráticos], pp. 162-164.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos (de Parmênides, numerosos), assim como numerosos testemunhos indiretos.

● Não existem edições críticas monográficas complexivas dos eleatas. Portanto, devemos nos remeter a Diels-Kranz, ou às edições monográficas dos autores individuais (cf. verbetes Melisso, Parmênides, Zenão).

ⒾⒸ Uma notável tradução de todos os fragmentos e dos testemunhos dos eleatas com bom comentário foi preparada por:

— P. Albertelli, *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1939; agora reproduzida, mas sem a maior parte do comentário, em *Presocratici* (cf. verbete).

— Ver ainda os comentários aos eleatas individuais, que indicamos de maneira analítica nos respectivos verbetes.

★ As monografias mais importantes sobre a escola em geral são, além da já citada de Reinhardt, as seguintes:

— S. Ranulf, *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, Kobenhavn 1924 (sobre a qual cf. G. Calogero, *Una nuova concezione della logica prearistotelica*, em «Giornale critico della filosofia italiana», 8 [1927], pp. 409-422).

— G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932; nova ed. Florença 1977.

— J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Londres 1948; reimpr. anast., Amsterdã 1966.

— J. Zafiropolo, *L'École éléate*, Paris 1950 (traz também o texto dos fragmentos e a tradução).

— J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias, A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959.

— V. Guazzoni Foà, *Attualità dell'ontologia eleatica*, Turim 1961.

— G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari 1967, pp. 109-208.

\* Estado da questão sobre todos os problemas hermenêuticos relativos à escola eleata se encontrarão em Zeller-Reale [cf. verbete Pré-socráticos], *passim*. Aí, pp. XIII-XXXIX, se encontrará a coletânea sistemática de toda a bibliografia atualizada até 1967.

### ELÍACOS ou ELÍACO-ERETRÍACOS (IV século a.C.).

São assim chamados os filósofos da escola socrática de Élide, que depois de uma geração fundiu-se com a escola de Erétria.

1. FÉDON DE ÉLIDE, fundador da escola (cf. verbete).
2. PLISTENO DE ÉLIDE, sucessor de Fédon.
3. PASIFONTES DE ERÉTRIA, do qual temos pouquíssimas notícias.
4. ANQUIPILO DE ÉLIDE, discípulo de Fédon.
5. MOSCO DE ÉLIDE, discípulo de Fédon.
6. MENEDEMOS DE ERÉTRIA, discípulo também de Estilpon, depois sucessor de Plisteno na direção da escola (cf. verbete).
7. ASCLEPIADES DE FLIUNTE, discípulo também de Estilpon e companheiro de Menedemos e, junto com ele, escolarca (cf. verbete).

●©\* Todo o material encontra-se recolhido (com anotações e bibliografia) em

— Giannantoni, *Phaedus Elidensis, Mendemi Eretrii eorumque discipulorum reliquiae*, em *S.R.* [cf. verbete Socráticos menores], III A-III H.

**ELIANO (CLÁUDIO) DE PRENESTE**, erudito que viveu entre os séculos II e III d.C. Teve simpatia pelo estoicismo e polemizou com os epicuristas.

○ Dele, além de alguns breves fragmentos, chegaram-nos, em grande parte, duas obras, que, pelo seu caráter de compilação, contêm preciosos testemunhos:

- |  |                            |
|--|----------------------------|
| 1. <i>Várias Histórias</i>             | <i>Varia Historia</i>      |
| 2. <i>Sobre a natureza dos animais</i> | <i>De natura animalium</i> |

● A edição completa das obras de Eliano permanece até hoje a de:

— R. Hercher, *Aeliani De natura animalium, Varia historia, Epistolae et Fragmenta*, Paris 1858 (Didot), com tradução latina ao lado, publicada também na Bibl. Teubn.

Para a *Várias Histórias*, que é a obra que mais interessa nesta sede, existe agora a nova edição de:

— M. R. Dilts, *Claudii Aeliani Varia historia*, Lúpsia 1974 (Bibl. Teubn.).

**ELIAS**, filósofo neoplatônico da segunda escola de Alexandria, discípulo de Olimpíodoro, que viveu na segunda metade do século VI d.C.

○ Chegaram-nos:

1. *Comentário à Isagogé de Porfírio* In *Porphyrii Isagogen*
2. *Comentário às Categorias de Aristóteles* In *Aristotelis Categorias*
3. *Prolegômenos à lógica* (recentemente descobertos)
4. *Fragmentos*

●① As duas primeiras obras estão publicadas no C.A.G., XVIII, 1 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

Os *Prolegômenos à lógica* foram descobertos e editados, com tradução francesa, por:

— A. Papadopoulos, *Un ouvrage inconnu du philosophe Élie. Un nouveau manuscrit des «Prolégomènes à la philosophie» de David*, em «Revue roumaine des sciences sociales, Série de philosophie et logique», 13 (1969), pp. 343-353.

Fragmentos de um *Comentário aos Primeiros Analíticos* foram publicados por:

— L. G. Westerink, *Elias on the Prior Analytics*, em «Mnemosyne», Serie IV, 14 (1961), pp. 126-139.

★ — R. Vancourt, *Les derniers commentaires alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.

**ELIAS, PSEUDO**, filósofo neoplatônico autor de um comentário *In Porphyrii Isagogen*, atribuído por alguns a Elias, por outros a Davi, dadas as tangências que a obra revela com esses autores. Trata-se, provavelmente, de um médico-filósofo (dada a insistência sobre exemplos tirados da medicina), que viveu entre o final do século VI e o início do século VII d.C.

●① — L. G. Westerink, *Pseudo-Elias (Pseudo-David), Lectures on Porphyry's Isagoge, Introduction, Text and Indices*, North-Holland Publishing Company, Amsterdã 1967.

**EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO**: cf. Pré-socráticos, 31 e ademais:

●(T)C — C. Gallavotti, *Empedocle, Poema Fisico e Lustrale*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milão 1975, com tradução italiana e rico comentário. (Melhora o Diels-Kranz em muitos pontos.)

— J. Bollack, *Empédocle*, vols. II e III (em dois tomos), Paris 1969, limitado aos fragmentos e aos testemunhos do poema *Sobre a natureza*, com tradução francesa e comentário.

Continua sempre um ponto de referência fundamental:

— E. Bignone, *Empedocle, Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, Turim 1916; reimpr. anast., L'Erma di Bretschneider, Roma 1963.

★ Entre os ensaios e estudos fundamentais recordamos, além do de Bignone:

— U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Katharmoi des Empedokles*, em *Kleine Schriften*, vol. I, Berlim 1935, pp. 473-521.

— W. Kranz, *Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zurich 1949.

— J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1953.

— J. Bollack, *Empédocle, I: Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965 (cf. acima a indicação dos dois volumes sucessivos).

— J. C. Lüth, *Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System. Über der Natur*, Meisenheim a.G. 1970.

\* Ampla bibliografia em Bollack, *Empédocle*, cit., III, 2, pp. 659ss. e em Zeller-Capizzi [cf. verbete Pré-socráticos], pp. 6-14. Aí, pp. 15-135, discussão do estado da questão sobre os vários problemas.

**ENÉIAS DE GAZA**, filósofo neoplatônico cristão, ligado à segunda escola de Alexandria, que viveu entre os séculos V e VI d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Teofrasto* (diálogo) *Theophrastus*
2. *Cartas* (25) *Epistolae*

●(C)T — M. E. Colonna, *Enea di Gaza, Teofrasto*, Iodice Editore, Nápoles 1958.

— L. Massa Positano, *Enea di Gaza, Epistole* («Collana di Studi Greci», 19), Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1959; 1962<sup>2</sup>.

① — M. Colonna, na edição crítica do *Teofrasto* acima citada, fornece também uma tradução italiana (pp. 69-114).

**ENESÍDEMO DE CNOSSOS**, viveu provavelmente no século I a.C.

○ Chegou-nos um resumo dos seus *Discursos Pirronianos*, feito por Fócio (*Biblioth.*, cód. 212), além de numerosos testemunhos e fragmentos.

Ⓣ Na falta de uma edição sistemática, ver a boa e nutrida coletânea em tradução italiana:

— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 539-639.

★ Além dos capítulos das histórias gerais do ceticismo, que citamos na verbete Céticos, cf.:

— G. Capone Braga, *L'eraclitismo di Enesidemo*, em «Rivista di Filosofia», 22 (1931), pp. 33-47.

— M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villers-sur-mer 1973.

— J. M. Rist, *The Heracliteanism of Aenesidemus*, em «Phoenix», 24 (1970), pp. 309-319.

— U. Burkhard, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Bonn 1973.

\* — L. Ferraria; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], pp. 753-850.

**ENOMAU DE GADARA**, filósofo cínico do século II d.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos.

● — Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, II, pp. 358-385.

— P. Valette, *De Oenomaos Cynico*, Paris 1908, pp. 27ss.

Ⓣ — Paquet, *Les cyniques...* [cf. Cínicos], pp. 233-263.

**ENÓPIDES DE QUIOS**: cf. Pré-socráticos, 41.

**EPAMINONDAS DE TEBAS, PSEUDO**: cf. Médio-platônicos, 25.

**EPICARMO DE SIRACUSA**: cf. Pré-socráticos, 23.

**EPICARMO DE SIRACUSA, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 26.

**EPICETETO DE HIERÁPOLIS** na Frígia, filósofo neoestóico que viveu entre os séculos I e II d.C.

○ Chegaram-nos, na redação de Arriano (cf. verbete), as seguintes obras:

1. *Diatribes (Dissertationes)* 4 livros

2. *Manual (Enchiridium)*

3. *Fragmentos*

● — H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior*, Lipsia 1916<sup>2</sup>; reimpr. anast., Stuttgart 1965 (Bibl. Teubn.). Contém os testemunhos antigos sobre Epicteto, o texto crítico das *Diatribes* e do *Manual* (este último aos cuidados de I. Schweighäuser).

— J. Souilhé; A. Jagu, *Epictète, Entretiens, Texte établi et traduit*, 4 vols., Paris 1948-1965 (Col. Budé).

— W. A. Oldfather, *Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 2 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1926-1928 (Loeb), com tradução inglesa.

Ⓐ Um importante léxico se encontrará na edição acima citada de Schenkl, pp. 501-713.

Ⓓ Além das citadas versões francesa e inglesa cf.:

— R. Laurenti, *Epitteto, Le Diatribe e i frammenti*, Laterza, Bari 1960.

ⒹⒸ — G. Reale; C. Cassanmagnano, *Epitteto, Diatribe, Manuale, Frammenti, Introduzione, prefazione e parafrasi di G. Reale, Traduzione, note e indici di C. Cassanmagnano*, Rusconi, Milão 1982.

★ — A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890; reimpr. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

— A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894; reimpr. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

— A. Bonhöffer, *Epictet und das Neue Testament*, Giessem 1911; reimpr. anast., Berlim 1964<sup>2</sup>.

— A. Jagu, *Épictète et Platon, Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris 1946.

— I. Xenakis, *Epictetus: Philosopher-Therapist*, The Hague 1969.

\* Uma bibliografia praticamente completa se encontrará em W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, Urbana (Illinois) 1927. Este trabalho foi completado com *A Supplement, Edited by M. Harman, with a Preliminary List of Epictetus Manuscripts by W. H. Friedrich and C. U. Faye*, Urbana 1952.

## EPICURISTAS (do século III a.C. ao século II d.C.)

### A) Epicuristas do século III a.C.

Eis o elenco dos mais conhecidos discípulos imediatos de Epicuro, em ordem alfabética (para um elenco completo cf. Fabricius-Harles, III, 598ss.). Para facilitar encontrar as passagens que lhes dizem respeito, daremos a indicação das páginas e da relativa coluna do índice de nomes de Usener (cf. abaixo) a partir do qual é possível chegar aos textos e às outras indicações:

1. AMINÔMACO DE ATENAS, foi designado por Epicuro herdeiro do Jardim, junto com Timócrates, dado que Hermarco, que o sucedeu no escolarcado, era meteco e, portanto, não podia herdar imóveis (cf. Usener, 400 b).

2. APELAS, é o destinatário de uma carta da qual nos chegou um fragmento, na qual Epicuro o louva por ter chegado à filosofia «puro de toda erudição» (cf. Usener, 400b).

3. ARISTÓBULO, foi um dos três irmãos de Epicuro, tornados todos seus discípulos. Parece que Aristóbulo foi o mais dotado dos três (cf. Usener, 401a).

4. COLOTES DE LÂMPSACO, foi dos mais vivos polemistas da escola (cf. verbete).

5. HERMARCO DE MITILENE, foi o sucessor de Epicuro e herdeiro da biblioteca, não dos edifícios, porque era meteco; cf. o que dizemos de Aminômaco (cf. verbete).

6. HERÓDOTO, é o destinatário da *Epístola I*. Segundo alguns, ter-se-ia posteriormente distanciado de Epicuro; mas a passagem de Diógenes Laércio, X, 4, sobre a qual se baseia essa tese, não é suficiente para sufragar essa hipótese (cf. Usener, 407b-408a).

7. IDOMENEU DE LÂMPSACO, foi homem muito dotado e politicamente influente. Epicuro escreveu sua última carta a ele, recomendando-lhe cuidar dos filhos de Metrodoro (cf. Usener, 408b, e também cf. verbete).

8. LEONTEU DE LÂMPSACO, foi dos mais famosos discípulos de Epicuro. Frequentava o Jardim com a mulher Temista; cf. abaixo, n. 20 (cf. Usener, 410b-411a).

9. MENECEU, é o destinatário da célebre *Epístola III*, que nos chegou (cf. Usener, 412a).

10. METRODORO DE LÂMPSACO, foi dos mais estritos e fiéis colaboradores de Epicuro. Morreu poucos anos depois de Epicuro (cf. verbete).

11. MITRE, foi influente homem político, alto funcionário de Lisímaco. (Sobre este personagem cf. a bibliografia indicada por Isnardi-Parente, na obra abaixo citada, p. 128, n. 1.)

12. MYS, foi o mais famoso dos escravos de Epicuro, depois libertado (cf. Usener, 413b).

13. NEÓCLES, foi um dos três irmãos de Epicuro, todos eles seus seguidores (cf. Usener, 414b).

14. PITÓCLES, foi um jovem muito caro a Epicuro e aos epicuristas, que morreu aos 18 anos (cf. Arrighetti, abaixo cit., p. 678).

15. POLIENO DE LÂMPSACO, foi dos mais apreciados e amados filósofos do Jardim. Foi também matemático.

16. QUEREDEMOS, foi um dos três irmãos de Epicuro (cf. Usener, 401a).

17. TIMÓCRATES DE ATENAS, filho de Demétrio de Pótamo, herdeiro do Jardim junto com Aminômaco; cf. o que dizemos de Aminômaco (cf. Usener, 418b).

18. TIMÓCRATES DE LÂMPSACO, irmão de Metrodoro, mas muito inferior a ele. Diógenes Laércio (X, 23) o chama de «homem pouco dotado» (cf. Usener, 418b-419a).

Recorde-se, ademais, alguns nomes de mulheres:

19. LEÔNICA, companheira de Metrodoro (cf. Usener, 411a).



20. TEMÍSTIA, mulher de Leonteu (cf. Usener, 408a).

B) Escolarcas do Jardim (da fundação da escola até a metade do século I a.C.):

1. EPICURO, 307/6—270 (cf. verbete).
2. HERMARCO DE MITILENE (cf. verbete).
3. POLISTRATO, aparece, segundo fontes antigas, junto com Hipóclides (cf. verbete).
4. HIPÓCLIDES, junto com Polistrato.
5. DIONÍSIO, dirigiu a escola em torno a 200 a.C., desconhecido para nós.
6. BASÍLIDES, desconhecido para nós.
7. PROTARCO DE BARGÍLIA (incerto).
8. APOLODORO DE ATENAS, chamado «Kepotirano» ou «Tirano do Jardim»; dirigiu o «Kepos» na segunda metade do século II a.C. Escreveu quatrocentos livros (cf. Usener, 400-401).
9. ZENÃO DE SÍDON, possível escolarca da primeira metade do século I a.C. Cícero e Ático o ouviram em 79/78 a.C. Foi também mestre de Filodemo.
10. FEDRO, dirigiu a escola na primeira metade do século I a.C., até aproximadamente o ano 70. Cícero o ouviu em Roma em 90, e em Atenas em 79/78 a.C. (cf. verbete).
11. PÁTRON, foi escolarca até 51 a.C. (aproximadamente).

Depois de 51 a.C., não temos mais notícias de escolarcas do Jardim (cf. o que dizemos a este respeito no vol. IV, pp. 47ss. e os documentos que aí apresentamos). O Jardim renasceu como instituição na era imperial (cf. vol. IV, pp. 48ss.).

C) Outros epicuristas entre os séculos II a.C. e II d.C.

Entre os epicuristas eminentes do século II a.C. recordamos DEMÉTRIO DE LICAÔNIA (cf. verbete), discípulo de Protarco de Bargília (cf. acima), segundo alguns, possível escolarca depois de Zenão de Sídón, e FILÔNIDES DE LAODICÉIA (cf. verbete). Ver outros nomes em Zeller, III, 1, p. 383, nota 3.

Os mais conhecidos epicuristas que agiram em Roma foram:

1. FILISCO (cf. verbete).
2. AMAFINIO (cf. verbete).
3. FILODEMO (cf. verbete).
4. LUCRÉCIO (cf. verbete).

Ver outros nomes, referidos por Cícero, em Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 387, nota 2.

Na época cristã, o representante mais insigne do epicurismo foi DIÓGENES DE ENOANDA, que, provavelmente, viveu no século II, e fez incidir sobre pedra o discurso de Epicuro, e cuja importância está se impondo cada vez mais nas modernas pesquisas (cf. verbete).

○ Da imponente produção literária dos epicuristas, chegou-nos apenas uma parte mínima. Três cartas e duas coletâneas de máximas de Epicuro, o

*De rerum natura* de Lucrécio e vários fragmentos e testemunhos, de Epicuro e de numerosos epicuristas. Numerosos são os fragmentos encontrados nos papiros de Herculano (pertencentes à riquíssima biblioteca de Filodemo, que permaneceu por séculos sepultada sob a lava do Vesúvio, na erupção de 79 d.C.). Significativos são também os fragmentos recuperados pelas escavações feitas em Enoanda entre o final do século XIX e os inícios do nosso e, recentemente, retomadas na colina sobre a qual Diógenes de Enoanda mandou construir o seu pórtico e incidiu nele um livro mural. Ver o conjunto do que nos chegou dos epicuristas em Usener, *Glossarium Epicureum*, citado abaixo, pp. XVss.

● Foram publicadas ótimas edições críticas de Epicuro e de Lucrécio e algumas edições concernentes a epicuristas individuais. O «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» iniciou, sob a direção de M. Gigante, a publicação sistemática de todo o material recolhido em Herculano, numa coleção intitulada «La Scuola di Epicuro», pela editora Bibliopolis de Nápoles, a partir de 1978.

A edição base, por enquanto, permanece a de:

— H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887; reimpr. anast., Roma 1963 e Stuttgart 1966. (A numeração de Usener foi até agora usada para as citações).

Usener inclui na sua coletânea muitos fragmentos e testemunhos que se referem, além de Epicuro, aos seus discípulos, sem contudo distinguir o material e sem catalogá-lo sob rubricas correspondentes aos filósofos individuais. Ele fornece, porém, um excelente *Index nominum*, através do qual é possível chegar aos fragmentos e aos testemunhos relativos aos epicuristas individualmente. De muitos desses discípulos, como já dissemos, existem agora edições monográficas das quais falaremos nos verbetes correspondentes (nos elencos dos nomes indicamos as remissões, quando existem essas edições).

① Um excelente léxico, preparado por Usener, foi finalmente publicado na Itália, com acréscimos, aos cuidados de Gigante e de Schmid:

— H. Usener, *Glossarium Epicureum, adendum curaverunt* M. Gigante et W. Schmid, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1977.

Este instrumento é de utilidade equivalente à grande edição dos textos.

— O já citado *Index nominum* encontra-se, ao invés, nos *Epicurea*, pp. 399-420.

② A tradução italiana, clara e elegante, de todo o material recolhido por Usener foi preparada por:

— L. Massa Positano, *Epicurea*, Cedam, Pádua 1969; Catânia 1970<sup>3</sup>.

Recentemente foi publicada uma nova versão italiana do material de Usener, enriquecido ulteriormente com base nas mais recentes descobertas e com o acréscimo dos testemunhos e dos fragmentos de Metrodoro, Hermarco,

Colotes e Polistrato:

— M. Isnardi-Parente, *Opere di Epicuro*, Utet, Turim 1974.

No momento, esse volume de Isnardi-Parente fornece a coletânea mais completa dos textos e dos testemunhos concernentes aos epicuristas.

\* O volume do qual o leitor pode extrair uma panorâmica dos estudos sobre os epicuristas e sobre o epicurismo, com a relativa bibliografia, é:

— Association Guillaume Budé, *Actes du VIIIe Congrès* (Paris, 5-10 avril 1968), Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1969 (cf. sobretudo pp. 93-168).

Uma fonte de importantíssimas informações bibliográficas encontra-se também em

— M. Gigante e W. Schmid, *Praefatio* a H. Usener, *Glossarium...*, cit., pp. XVII-XLVIII.

Ver, ademais, a bibliografia que indicamos abaixo na verbete Epicuro.

**EPICURO DE SAMOS**, fundador do Jardim, nasceu em Samos em 341 e morreu em Atenas em 270 a.C.

○ Chegaram-nos algumas obras integrais e importantes fragmentos.

- |                               |   |
|-------------------------------|---|
| 1. <i>Epístola a Heródoto</i> | <i>Ad Herodotum epistula</i>                            |
| 2. <i>Epístola a Pitocles</i> | <i>Ad Pytoclem epistula</i>                             |
| 3. <i>Epístola a Meneceu</i>  | <i>Ad Menoeceum epistula</i>                            |
| 4. <i>Máximas capitais</i>    | <i>Sententiae selectae</i> , ou <i>Ratae sententiae</i> |

(As quatro obras até aqui elencadas foram-nos transmitidas por Diógenes Laércio no livro X da *Vidas dos filósofos*.)

5. *Sentenças Vaticanas* ou *Gnomologium Vaticanum Epicureum*  
*Exortação de Epicuro*

(Esta coletânea está contida no códice Vaticano Grego n. 1950 do século XIV, descoberto por C. Wotke em 1888.)

6. *Testamento* *Testamentum*

7. *Fragmentos de várias obras* *Fragmenta*

(Os fragmentos mais importantes são da obra-prima de Epicuro, *Sobre a natureza*, que nos foram restituídos pelos papiros de Herculano.)

● A edição-base das obras, dos fragmentos e dos testemunhos concernentes a Epicuro é a citada na verbete Epicuristas:

— H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887; reimpr. anast., Roma 1963 e Stuttgart 1966.

Em Usener faltam, obviamente, as *Sentenças Vaticanas*, que foram descobertas e publicadas um ano depois por Woltke:

— K. Woltke, *Epikurische Spruchammlung*, em «Wiener Studien», 10 (1888), pp. 175ss.

Sucessivas à edição de Usener foram também as descobertas de novos textos de epicuro e dos Epicuristas, provenientes dos papiros de Herculano, publicados várias vezes em opúsculos e em revistas pelos especialistas na matéria. Todo o material que veio à luz depois da edição de Usener encontra-se agora recolhido e sistematizado na edição de:

— G. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, Einaudi, Turim 1960, 1973<sup>2</sup> (é preciso remeter-se a esta segunda edição, dado que o autor a melhorou e também retocou a numeração).

Na Introdução de Arrighetti (pp. XV-XXVI) se encontrará o estado da questão relativo às edições dos textos de Epicuro, e a ela remetemos o leitor que queira ser informado. Aqui recordamos uma particularmente útil e ainda disponível:

— C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains, with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Clarendon Press, Oxford 1926; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1970, que contém as três *Epístolas* que nos chegaram inteiras, as *Máximas Capitais*, as *Sentenças Vaticanas*, os fragmentos de livros conhecidos, os fragmentos das epístolas, os fragmentos de situação incerta (repartidos, como em Usener, segundo a tripartição da filosofia helenística), a biografia laerciana de Epicuro.

Ⓐ Além do *Glossarium Epicureum* de Usener, já citado no verbete Epicuristas, cf. também o *Indice delle parole principali* na edição de Arrighetti, pp. 754-793.

Ⓒ Para o comentário, além das citadas edições de Bailey (pp. 173-422) e de Arrighetti (pp. 483-732), deve-se ver a seguinte obra, que permanece ainda hoje fundamental:

— E. Bignone, *Epicuro, Opere, frammenti e testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento*, Laterza, Bari 1920; reimpr. anast., l'Erma di Bretschneider, Roma 1964.

Uma nova edição comentada de todo o material epicurista contido no livro X de Diógenes Laércio foi preparada por um grupo de estudiosos da Universidade de Lille. Eis os títulos:

— J. et M. Bollack; H. Wismann, *La lettre d'Épicure*, Paris 1971 (*Epístola a Heródoto*).

— J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris 1975 (*Epístola a Meneceu, Máximas Capitais* e doxografia crítica).

— A. Laks, *Édition critique et commentée de la «Vie d'Épicure» dans Diogène Laërce (X, 1-34)*, em AA.VV., *Études sur l'Épicurisme antique*, Éditées par J. Bollack et A. Laks, («Cahiers de Philologie», 1, Publications de l'Université de Lille III), Lille 1976, pp. 1-118.

— J. Bollack; A. Laks, *Épicure à Pythoclès* («Cahiers de Philologie», 3, Publications de l'Université de Lille III), Paris 1978.

① Epicuro é um dos filósofos mais traduzidos em língua italiana:

— Da tradução de E. Bignone, acima citada, existe também uma reprodução em edição econômica (sem introdução, comentário e apêndices), aos cuidados de G. Giannantoni, Bari 1966, muitas vezes reimpressa.

— G. Arrighetti, *Epicuro, Opere* (acima cit.), reproduzida também sem o grego, pelo Editor Einaudi de Turim, em 1967 e em 1970.

— L. Massa Positano, *Epicurea*, Cedam, Pádua 1969; Catânia 1970<sup>3</sup> (cf. o que dissemos sobre essa edição no verbete Epicuristas).

— M. Isnardi-Parente, *Opere di Epicuro*, Utet, Turim 1974 (é a tradução mais completa).

— Para as traduções em outras línguas ver as indicações que dá Isnardi-Parente, pp. 82ss., às quais se acrescentem as que citamos no precedente parágrafo, e também a seguinte:

— M. Conche, *Epicure, Lettres et Maximes*, Éditions de Mégare, Villers-sur-mer 1977.

★ Entre os muitos estudos sobre Epicuro assinalamos:

— C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928; Nova Iorque 1964<sup>2</sup>.

— E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florença 1936; 2ª ed. aos cuidados de V.E. Alfieri, Florença 1973.

— A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946; 1968<sup>2</sup>; trad. ital., Brescia 1952.

— G. Capone Braga, *Studi su Epicuro*, Milão 1951.

— R. Amerio, *L'epicureismo*, Turim 1953.

— N. W. De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954; 1964<sup>2</sup>; 1973<sup>3</sup>.

— AA.VV., *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Gênova 1959.

— W. Schmid, art. *Epicurus*, em *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, 1962, cols. 681-819.

— K. Kleve, *Gnosis theon, Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo 1963.

— B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Londres 1967 (trad. ital. de F. Cardelli, com o título *Che cosa ha detto veramente Epicuro*, Roma 1967).

— D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967.

— H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-Nova Iorque 1971.

— R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin 1972.

— J. M. Rist, *Epicurus, An Introduction*, Cambridge University Press, Londres-Nova Iorque 1972; 1977<sup>2</sup>.

— D. Lemke, *Die Theologie Epicurus, Versuch einer Rekonstruktion*, Munique 1973.

— C. Diano, *Scritti epicurei*, Florença 1974.

- D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Bari 1974.
- P. Innocenti, *Epicuro*, Florença 1975.
- G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris 1976.
- AA.VV., *Études sur l'Épicurisme antique*, Éditées par J. Bollack et A. Lask («Cahiers de Philologie», 1, Publications de l'Université de Lille III), Lille 1976.
- V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris 1977.
- AA.VV., *Ricerche su Epicuro e l'epicureismo*, em «Rivista critica di storia della filosofia», 33 (1978), n. 1.

\* Estado da questão e bibliografia se encontram nas já citadas *Actes du VIIIe Congrès* da Association G. Budé (cf. verbete Epicuristas). Cf. também M. Isnardi-Parente, *Epicuro*, em *Questioni di storiografia filosofica*, aos cuidados de V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 359ss.

— H. J. Mette, *Epikurus 1963-1978*, em «Lustrum», 21 (1978), pp. 45-114.

**EPIFÂNIO BISPO** de Salamina em Chipre, que viveu no século IV d.C.

○ Escreveu uma obra com o título *Remédios contra todas as heresias* (*Panarion adversus haereses*), na qual discute as opiniões de vários filósofos gregos, não sem cometer erros e não sem cair em equívocos, que tornam muito delicada a utilização do seu testemunho.

● O que, na obra acima citada, se refere ao pensamento antigo foi sistematicamente ordenado e publicado por Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 585-593.

Ⓣ — Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 363-373.

★ — Cf. Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, pp. 175ss.

**EPIMÊNIDES DE CNOSSOS**: cf. Pré-socráticos, 3.

**EPITIMEDES DE CIRENE**, filósofo cirenaico, discípulo de Antípatro e mestre de Parébatos (cf. Diógenes Laércio, II, 86).

**EQUECRATES DE TARENTO**: cf. Pré-socráticos, 53; Pitagóricos antigos, 27.

**ERASA**, recordada como uma das filhas de Pitágoras (cf. Fócio, *Biblioth.*, cód. 249).

**ERASA PITAGÓRICA, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 63.

**ERASTO DE SQUEPSI**: cf. Acadêmicos antigos, 4.

**ERATÓSTENES DE CIRENE**, célebre erudito da escola de Alexandria, que viveu entre os séculos III e II a.C. Sucedeu a Apolônio de Rodas na

direção da biblioteca de Alexandria e foi o primeiro a definir-se «filólogo» e a chamar «filologia» a atividade de pesquisa por ele desenvolvida. Ocupou-se de poesia, de crítica literária e de matemática.

○ Recordamo-lo nesta sede como autor das *Cronologias*, que constituem a primeira tentativa — depois desenvolvida por outros, e em particular por Apolodoro (cf. verbete) — de fixar a data dos autores antigos com base nas Olimpíadas.

● Fragmentos e testemunhos desta obra foram recolhidos por:

— Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II, B, n. 241, pp. 1010-1021.

**ERÊNIO**, filósofo neoplatônico discípulo de Amônio Sacas, que viveu no século III d.C.

○ Ligado a Orígenes e a Plotino por um pacto de não publicar as lições de Amônio, não foi capaz de mantê-lo. Dele, porém, não nos chegou nada. A *Introdução à Metafísica*, que nos chegou sob o nome de Erênio (que é, na realidade, uma obra constituída de extratos de Alexandre, Filo, Damácio e de outros), não é sua. Ou é de um Erênio discípulo de Damácio, com alguns sustentam, ou até mesmo uma falsificação da época do Renascimento.

★ — Zeller-Martano [cf. Neoplatônicos], p. 220, nota 80.

— E. Heitz, *Die angebliche Metaphysik des Herennios*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1889, pp. 1167-1190.

**ERETRÍACOS**: cf. Eliáco-eretríacos.

**ÉRILO DE CARTAGO**: cf. Estóicos antigos, 4.

**ERINEU PERIPATÉTICO**: cf. Peripatéticos, B, 6; Elenco dos escolarcas, 8.

**ESCRION DE PÉRGAMO**: cf. Médicos empíricos, 17.

**ESFERO DE BORISTENE**: cf. Estóicos antigos, 8.

**ESÍQUIO DE ALEXANDRIA**, lexicógrafo que viveu no século V ou VI d.C.

● — K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 2 vols., Einar Munksgaard Editore, Hauniae 1963-1966.

**ESPÊUSIPO DE ATENAS**, sobrinho e sucessor de Platão na Academia, tendo-a dirigido de 347/346 a 339/338 a.C.

○ Dele nos chegaram apenas testemunhos e fragmentos.

● — P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis, Accedunt fragmenta*, Bonn 1911; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1965.

●ⒾⒸ — M. Isnardi Parente, *Speusippo, Frammenti, Edizione, traduzione e commento* («La Scuola di Platone», Collezione di testi diretta da M. Gigante, volume primo), Bibliopolis, Nápoles 1980.

●© — L. Tarán, *Speusippus of Athens, A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary* («Philosophia Antiqua», 39), Brill, Leiden 1981.

\* Um estado dos estudos concernentes à doutrina de Espéusipo encontra-se em Zeller-Isnardi Parente [cf. verbete Acadêmicos antigos], pp. 893-930.

— Cf. também as edições de Isnardi Parente e de Tarán.

**ÉSQUILO PITAGÓRICO:** cf. Pré-socráticos, 42.

**ÉSQUINES DE NÁPOLES:** cf. Neo-acadêmicos, 17.

**ÉSQUINES DE SFETO,** escritor pertencente ao círculo dos Socráticos.

○ Chegaram-nos fragmentos e testemunhos dos diálogos socráticos.

● — H. Krauss, *Äschinis Socratici Reliquiae*, Teubner, Lúpsia 1911 (Bibl. Teubn.).

— H. Dittmar, *Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker, Untersuchungen und Fragmente*, («Philologische Untersuchungen», 21), Weidmann, Berlim 1912.

① Faltando uma tradução em língua italiana, pode-se ver a versão em língua alemã de:

— Nestle. *Die Sokratiker...* [cf. verbete Socráticos], pp. 180-192.

★ Permanece fundamental o estudo de Dittmar, acima citado. Cf. também:

— J. Humbert, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris 1967, pp. 214-231.

**ESTASÉIA DE NÁPOLES:** cf. Peripatéticos, B, 7.

**ESTÊNIDAS DE LOCRES, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 27, e ademais:

●ⒾⒸ — L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténéidas*, «Bibliothèque de la Faculté de Philosophie de l'Université de Liège», fasc. 97, Liège-Paris 1942.

**ESTÊVÃO DE ALEXANDRIA,** último representante dos comentadores da escola de Alexandria, que viveu entre os séculos VI e VII d.C. Transcorreu a última parte da sua vida em Constantinopla.



○ Chegaram-nos:

1. *Comentário ao tratado Sobre a interpretação de Aristóteles* In *Aristotelis De interpretatione*
2. *Comentário à Retórica de Aristóteles* In *Aristotelis De arte rhetorica*

● Ver nos C.A.G., XVIII, 3 e XXI, 2 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

★ — H. Usener, *De Stephano Alexandrino commentatio*, I-II, Bonn 1879-1880 (e em *Kleine Schriften*, III, pp. 247-322).

— R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: l'école d'Olimpiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.

**ESTIEU DE PERINTO:** cf. Acadêmicos antigos, 6.

**ESTILPON MEGÁRICO:** cf. Megáricos, 17.

**ESTOBEU JOÃO**, erudito do século V d.C., nativo da cidade de Estobe, na Macedônia. Hoje é chamado simplesmente Estobeu, embora de modo impróprio e convencional. As fontes antigas o chamavam, corretamente, de João ou de João de Estobe (ou, por antonomásia, o Estobeu, distinguindo claramente o verdadeiro nome do topônimoico).

○ Escreveu uma vasta obra de compilação em 4 livros para ajudar na instrução do filho Septímio e para contribuir à formação da sua cultura. Esta obra chegou-nos inteiramente e é muito preciosa, pois o autor transcreveu, com longas e numerosas citações textuais, trechos de literatura filosófica que em seguida se perderam. Ela se intitulava, originariamente, *Quatro livros de extratos, sentenças e preceitos*, como se extrai de Fócio, *Biblioth.*, cód. 167, 112 a 14-15. Mas no curso da Idade Média (de modo mecânico, dada a homogeneidade dos quatro livros), a obra foi desmembrada em duas coletâneas distintas, que circularam separadamente e que, portanto, receberam títulos próprios. *a)* Os dois primeiros livros se chamaram *Extratos físicos e éticos* (*Eclogae physicae et ethicae*; abrev. *Ecl.*), *b)* Os outros dois livros chamaram-se *Antologia* ou *Florilégio* (*Anthologium* ou *Florilegium*; abrev. *Anth.* ou *Flor.*). Como consequência da tradição manuscrita à qual acenamos, compreende-se porque nas modernas citações da obra de Estobeu, a abreviação *Ecl.* se refira propriamente às passagens compreendidas nos dois primeiros livros, e, ao contrário, a abreviação *Anth.* ou *Flor.* às passagens compreendidas nos dois últimos livros. Compreende-se, ademais, que seja lícita a denominação de *Anth.* estendida a toda a obra, que é também a mais prática e, em última análise, exata.

● — C. Wachsmuth; O. Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols., Berlim, Weidmann 1884-1912; reimpr. anast., Berlim 1958. A Wachsmuth se

deve a edição dos dois primeiros livros (correspondentes aos dois primeiros volumes da edição), a Hense se deve a edição dos outros dois (correspondentes aos volumes III, IV e V da edição).

① Os índices (indispensáveis para a consulta da obra e do riquíssimo material que ela recolhe), encontram-se no final do segundo volume e no final do quinto, e se referem, respectivamente, às *Éclogas* e ao *Florilégio*

### ESTÓICOS (do final do século IV a.C. ao século II d.C.).

No arco de cerca de meio milênio é possível distinguir entre os seguidores da filosofia do Pórtico:

- I ESTÓICOS ANTIGOS: Zenão, Cleanto e Crísipo com os seus amigos e seguidores (cf. verbete);
- II MÉDIO-ESTÓICOS: Panécio, Possidônio e os seus seguidores (cf. verbete);
- III NEO-ESTÓICOS OU ESTÓICOS ROMANOS, dentre os quais emergem sobretudo Sêneca, Musônio, Epicteto e Marco Aurélio (cf. verbete).

Damos nos verbetes individuais os elencos dos expoentes.

Catálogo dos escolarcas:

- 1. ZENÃO DE CÍTIO, até 264/263 a.C.
- 2. CLEANTO DE ASSOS, 264/263 — 233/232 a.C.
- 3. CRÍSIPO DE SÓLIS, 233/232 — 208-208 a.C.
- 4. ZENÃO DE TARSO.
- 5. DIÓGENES DE BABILÔNIA, foi a Roma em 156/155 a.C.
- 6. ANTÍPATRO DE TARSO.
- 7. PANÉCIO DE RODES, até 110 a.C., cerca.
- 8 e 9. MNESARCO junto com DARDAMOS, de 110 a.C., cerca.

Depois de 100 a.C., não temos mais notícias precisas. Escreve Pohlenz: «Sobre a história do Pórtico no período imediatamente sucessivo chegaram-nos escassas notícias. Temos muitos nomes, mas não sabemos nem sequer quem dirigia a escola» (*La Stoa*, I, p. 501). Como possíveis escolarcas os estudiosos propõem APOLODORO DE ATENAS (10), com quem polemizou Zenão epicurista em torno a 100 a.C.; DIONÍSIO (11), que foi eminente estóico em torno à metade do século I a.C. e ANTÍPATRO DE TIRO (12).

É certo que os transtornos provocados por Silas em Atenas, em 86 a.C., devem ter posto em grave crise não só a Academia e o Perípatos, mas todas as escolas, assim como toda a vida de Atenas em geral.

Das inscrições epigráficas foram extraídos nomes de escolarcas do Pórtico relativos aos séculos I e II d.C.: CAPÔNIO MÁXIMO (13), AURÉLIO HERÁCLIDES EURÍPEDES (14), JÚLIO ZOSIMIANO (15).

É bem difícil, em todo caso, que estes tenham sido sucessores em linha direta de Zenão; trata-se, provavelmente, de chefes de uma reconstituída escola estóica (cf. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley-Los Angeles-

Londres 1972, pp. 190ss.). Na realidade, o discurso estoíco, naquela época, vivia a sua última estação não em Atenas, mas em Roma.

○ Dos estoícos antigos e médios possuímos apenas fragmentos e testemunhos indiretos, enquanto dos neo-estoícos possuímos obras integrais e, sobretudo no caso de Sêneca, em grande número. Daremos as indicações dessas obras nos verbetes individuais.

● Não existe uma obra unitária que apresente todo o *corpus* dos escritos estoícos que nos chegaram, mas existem boas edições, ou que contêm tudo o que nos chegou dos expoentes de uma fase isolada, como para os estoícos antigos, ou edições de autores individuais, das quais falamos nos respectivos verbetes.

① Existe uma coletânea, em tradução francesa, contida num único amplo volume da «Bibliothèque de la Pléiade», de todos os textos essenciais dos estoícos relativos a todo o arco dos quinhentos anos da sua história:

— *Les Stoïciens, Textes traduits par É. Bréhier édités sous la direction de P. M. Schuhl*, Éditions Gallimard, Paris 1962.

Nesse empreendimento colaboraram, além dos autores cujos nomes figuram no título, também estudiosos como V. Goldschmidt, P. Aubenque, L. Bourgey, J. Brunschwig, J. Pépin.

Da leitura dessa poderosa coletânea é possível fazer uma idéia precisa do movimento estoíco. Eis o conjunto do material incluído na obra:

— Cleanto, *Hino a Zeus*.

— Diógenes Láércio, *Vidas e opiniões dos filósofos*, livro VII.

— Plutarco, *As contradições dos estoícos; As noções comuns contra os estoícos*.

— Cícero, *Primeiros Acadêmicos, Dos bens e dos males supremos; As Tuscianas* (em grande parte), *A natureza dos deuses*, livro II, *Tratado sobre o destino, Sobre os deveres*, livros I-III.

— Sêneca, *A constância do sábio, A tranquilidade do ânimo, A brevidade da vida; A vida beata, A providência, Epístolas a Lucílio*, 71-74.

— Epicteto, *Diatribes, Manual*.

— Marco Aurélio, *Soliloquios*.

Recordamos ao leitor que todo esse material se encontra também em tradução italiana, embora em volumes separados (cf. os verbetes individuais de cada autor).

★ Uma síntese de valor histórico, embora já acuse o peso dos anos, é a de:

— P. Barth, *Die Stoa, Sechste Auflage [...]* völlig neu bearbeitet von A. Goedeckemeyer, Stuttgart 1946.

A obra mais significativa produzida pela moderna historiografia no campo dos estudos sobre o estoicismo é a de Pohlenz, que superou todas as precedentes:

— M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Göttingen 1948-1949; 1959<sup>2</sup>; trad. ital. de O. De Gregorio e B. Proto, com apresentação de V. E. Alfieri, Florença 1967.

Ver ainda:

— A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, II: *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, pp. 260-340.

— L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1966.

— M. J. Rist, *Stoic Philosophy*, Londres-Nova Iorque-Cambridge 1969, 1977<sup>2</sup>.

— R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971.

— AA.VV., *Problems in Stoicism*, Edited by A. A. Long, Londres 1971.

— A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.

Ver, ademais, a bibliografia que apresentamos nos verbetes Estóicos antigos e Neoestóicos.

\* Uma bibliografia essencial se encontrará em Pohlenz, op. cit., I, pp. XXI-XXVII e em Rist, op. cit., pp. 290-295; Hoven, op. cit., pp. 13-24.

Um panorama sobre a história das modernas interpretações do estoicismo é traçado por G. Cambino em *Questioni di storiografia filosofia*, aos cuidados de V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 319ss.

## ESTÓICOS ANTIGOS (do final do século IV ao século II a.C.).

Damos o catálogo dos estóicos antigos (ou seja, dos estóicos pertencentes aos dois primeiros séculos da história do Pórtico, que fundaram, consolidaram e sistematizaram a doutrina), dos quais se recuperaram fragmentos e que figuram na coletânea *S.V.F.* de von Arnim (cf. indicação abaixo).

1. ZENÃO DE CÍTIO, 333/332 — 262 a.C., foi o fundador da escola (*S.V.F.*, I, pp. 3-72).

2. ARISTO DE QUIOS, foi discípulo dissidente de Zenão; chegou mesmo a dar lições fora da escola. Foi a personalidade de maior relevo, depois de Zenão (*S.V.F.*, I, p. 90).

3. APOLÓFANES, foi discípulo de Aristo (*S.V.F.*, I, p. 90).

4. ÉRILO DE CARTAGO, foi também seguidor de Aristo (*S.V.F.*, I, pp. 91-93).

5. DIONÍSIO DE HERACLÉIA, foi chamado o Renegado, porque passou dos megáricos para a escola de Zenão, e, no final, voltou aos megáricos (*S.V.F.*, I, pp. 93-96).

6. PERSEU DE CÍTIO, foi um dos mais famosos discípulos de Zenão, morreu em torno a 244 a.C. (*S.V.F.*, I, pp. 96-102).

7. CLEANTO DE ASSOS, dirigiu o Pórtico por cerca de 30 anos, após a morte de Zenão, até 233/232 a.C. (*S.V.F.*, I, pp. 105-139).

8. ESFERO DE BORISTENE, estendeu a sua atividade também à área política entre 235 e 221 a.C. (S.V.F., I, pp. 139-142).

9. CRÍSIPO DE SÔLIS, 281/277 — 208/204 a.C. Foi considerado já pelos antigos como o segundo fundador do estoicismo (S.V.F., II por inteiro e III, pp. 3-205).

10. ZENÃO DE TARSO, foi discípulo e sucessor de Crísipo no escolarcado (S.V.F., III, p. 209).

11. DIÓGENES DE BABILÔNIA, sucessor de Zenão de Tarso. Pôde ainda ouvir o velho Crísipo. Foi mandado, em idade muito avançada, a Roma para a célebre embaixada de 155 a.C. (S.V.F., III, pp. 210-243).

12. ANTIPATRO DE TARSO, destacou-se sobretudo pela intensa polêmica contra Carnéades. Suicidou-se antes de 129 a.C. (S.V.F., III, pp. 244-258).

13. APOLODORO DE SELÊUCIA, foi discípulo de Diógenes de Babilônia e autor de uma *Introdução à doutrina do Pórtico*, muito difundida (S.V.F., III, pp. 259-262).

14. ARQUEDEMOS DE TARSO, fundou uma escola própria na Babilônia (S.V.F., III, pp. 262-264).

15. BOETO DE SÍDON, distanciou-se, em parte, da doutrina da escola, em particular negando que o universo fosse um ser vivo (S.V.F., III, pp. 265-267).

16. BASÍLIDES, viveu talvez na segunda metade do século II a.C. (S.V.F., III, p. 268).

17. EUDROMO, escreveu *Elementos de ética* (S.V.F., III, p. 268).

18. CRÍNIO, talvez tenha sido discípulo de Arquedemos (S.V.F., III, pp. 268-269).

Ver, para ulteriores indicações de nomes de estóicos antigos:

— A. Traversa, *Index Stoicorum Herculanensis*, Gênova 1952.

○ De nenhum desses autores chegaram-nos obras integrais e são poucos os fragmentos literais que nos foram transmitidos. Numerosos são, ao invés, os testemunhos.

● A edição fundamental, que constitui o ponto de referência para as citações, foi preparada por H. von Arnim, como já dissemos. Embora os estudiosos tenham começado a lamentar, desde algum tempo, a inadequação das bases dessa edição, ela permanece um instrumento indispensável para quem queira estudar os estóicos.

— Ioanne ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lúpsia 1903-1923; Stuttgart 1964.

Vol. I: *Zeno et Zenonis Discipuli*, Lúpsia 1903; Stuttgart 1964<sup>2</sup>.

Vol. II: *Chrysippi Fragmenta logica et physica*, Lúpsia 1903; Stuttgart 1964<sup>2</sup>.

Vol. III: *Chrysippi fragmenta moralia, Fragmenta successorum Chrysippi*, Lúpsia 1903; Stuttgart 1964<sup>2</sup>.

① O volume IV, que conclui a obra de von Arnim, foi preparado por M. Adler, Lipsia 1923; Stuttgart 1964<sup>2</sup>. Ele contém um bom léxico, seja dos termos gregos (pp. 2-168), seja dos latinos (pp. 169-174), o índice dos nomes próprios (pp. 175-186) e o índice das fontes (pp. 187-220).

② — N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 vols., Laterza, Bari 1932-1935; reimpr. anast. em volume único, Olms, Hildesheim 1971. Festa traduziu o primeiro volume de von Arnim, adotando uma ordenação própria dos fragmentos.

— R. Anastasi, *I frammenti degli Stoici antichi*, III, *I frammenti morali di Crisipo*, Cedam, Pádua 1962. Anastasi traduziu a parte do terceiro volume de von Arnim que diz respeito a Crísipo, excluindo os fragmentos dos seus sucessores.

Portanto, além da tradução dos fragmentos dos sucessores de Crísipo, falta por inteiro, no momento, a tradução do segundo volume de von Arnim, ou seja, os fragmentos lógicos e físicos de Crísipo.

Está anunciada uma nova e completa tradução por M. Isnardi Parente.

Muito útil é a recente tradução dos *Antistoica* de Plutarco, que constituem uma verdadeira mina de informações:

— M. Baldassari, *Plutarco, Gli opuscoli contro gli Stoici*, 2 vols., Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1976.

— Ver ainda o volume *Stoiciens*, de Bréhier-Schuhl, do qual falamos acima, no verbete Estóicos.

O leitor deve ter presente que a edição de von Arnim recorta todo o material, extraindo dos diversos testemunhos vários fragmentos, para reconstruir os diferentes momentos da doutrina, e, às vezes, utiliza mais de uma vez o mesmo testemunho repropondo-o sob diferentes títulos, segundo os aspectos da filosofia estóica que ele ilustra. O complexo jogo de fichas que assim ele obtém, e o conseqüente quadro que recompõe, mostram a grande perícia de von Arnim, mas deixam muitas perplexidades. Com efeito, lendo os textos por inteiro e os contextos dos quais os fragmentos são extraídos, mudam as perspectivas exegéticas, e, portanto, convém percorrer também a linha de Bréhier-Schuhl.

Muito útil é também a coletânea em tradução alemã, elegante e refinada, de Pohlenz:

— M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker, Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Artemis-Verlag, Zúrique-Stuttgart 1950, pp. 3-187.

★ São fundamentais todos os estudos já citados no verbete Estóicos.

Sobre a lógica e sobre a epistemologia

— V. Brochard, *La logique des Stoiciens*, em *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1926; 1954<sup>2</sup>, pp. 220-251.

— J. Lukasiewicz, *Pilosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*, em «Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie», Classe III, 33 (1930), pp. 52-77.

— J. Lukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlogik*, em «Erkenntnis», 5 (1935), pp. 111-131.

— A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry 1950.

— B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles 1953; 1962<sup>2</sup>; 1972<sup>3</sup>.

— M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Bolonha 1965.

— J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 133-152.

— M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen 1974.

Sobre a ontologia e sobre a física

— É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1925; 1962<sup>2</sup>.

— J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939; reimpr. anast., Hildesheim 1965.

— V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953; 1969<sup>2</sup>; 1977<sup>3</sup>.

— H. Simon; M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlim 1956.

— S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres 1959.

— L. Bloos, *Probleme der stoischen Physik*, Hamburgo 1973.

Sobre a psicologia

— P. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, 2 vols., Berlim 1897.

— G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Lovaina 1945.

— Pohlenz, *La Stoa...*, I, pp. 166-183.

Sobre a ética

— A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlim 1897.

— E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlim 1932.

— O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlim 1936.

— E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig 1936.

— Pohlenz, *La Stoa...*, II, pp. 223-318.

— Rist, *Stoic Philosophy*, cit., pp. 1-111.

— D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Wiesbaden 1974.

\* Estado da questão e bibliografia concernente à lógica encontram-se em Mignucci, op. cit., pp. 17-66 e 195-200. A bibliografia concernente às outras partes do sistema se verá em Totok, *Handbuch...*, pp. 221-277. Cf. também as indicações que damos no verbete Estóicos.

**ESTRABÃO DE AMÁSIA** no Ponto, geógrafo e historiador do século I a.C.

○ Perdeu-se a sua produção historiográfica, mas restou-nos (praticamente inteira) uma ampla obra em 17 livros, com o título *Tratações geográficas*, que dedica notável atenção aos fenômenos culturais e filosóficos. Estrabon teve interesses específicos pela filosofia, particularmente pelo estoicismo.

●Ⓣ — A. Meineke, *Strabonis Geographica*, 3 vols., Lípsia 1852s.; reimpr. 1921-1925 (Bibl. Teubn.).

— H. L. Jones; J. R. S. Sterret, *The Geography of Strabo*, 8 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1917-1932, com sucessivas reimpressões (texto grego, tradução inglesa ao lado; ampla bibliografia, acurados índices no último volume).

Além das duas edições estão em curso de publicação:

— F. Lasserre; G. Aujac; R. Baladié, *Strabon, Géographie, Texte établi et traduit*, Paris 1966ss. (Col. Budé).

— F. Sbordone, *Strabonis Geographica*, Roma 1963ss. (Ed. Naz.).

Esta última se anuncia como a edição fundamental de Estrabon.

**ESTRATÃO DE LÂMPSAÇO:** cf. Peripatéticos, A. 10, e ademais:

★\* — M. Gatzemeier, *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos*. Meisenheim a.G. 1970; aí, pp. 8ss., se encontram um bom estado da questão e uma bibliografia comentada.

**ESTRATÃO DE RODES:** cf. Médio-estóicos, 10.

**EUBÚLIDES DE MILETO:** cf. Megáricos, 6.

★ Entre as mais belas reconstituições dos paradoxos de Eubúlides, ver as de Gomperz e de Levi (já citadas no verbete Megáricos), e, no que se refere particularmente ao paradoxo do mentiroso. cf.:

— A. Rüstow, *Der Lügner* (Diss.), Erlangen 1910.

**ÊUBULO DE ALEXANDRIA:** cf. Neocéticos, 6; Céticos antigos, 10.

**EUCLIDES DE MEGARA:** cf. Megáricos, 1.

**EUCLIDES PLATÔNICO,** viveu no século III d.C., é recordado como compilador privado de originalidade (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**EUDEMO DE CHIPRE:** cf. Acadêmicos antigos, 7 (É o Eudemo a quem Aristóteles dedicou o seu célebre escrito anônimo sobre a alma e a sua imortalidade, que se baseava no *Fédon* platônico).

**EUDEMO DE RODES:** cf. Peripatéticos, A. 11.

**EUDORO DE ALEXANDRIA:** cf. Médio-platônicos, 10.



**EUDÓXIA DE MACRÊMBOLOS**, viveu no século VI d.C. Foi mulher, primeiro, do imperador Constantino XI e, depois, do imperador Romano IV.

○ Sob o seu nome chegou-nos uma obra de compilação com o título *Ἰωνία*, *Violarium* ou *Leito de violetas* (publicada pela primeira vez por Villosion nos seus *Anedocta Graeca*, Veneza 1781). As fontes das quais o *Violarium* extrai o material são as mesmas das quais extrai *Suda*. Os estudiosos modernos duvidam da autenticidade da obra e alguns conjecturam até mesmo que possa ter sido escrita por Miguel Pselo (cf. verbete).

**EUDÓXIO DE CNIDO**, astrônomo e filósofo acadêmico que viveu no século IV a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

●(T)C — E. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, De Gruyter, Berlim 1966.

★ — H. Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Würzburg 1933.

\* Bibliografia e sistemáticas atualizações se encontrarão em Zeller-Isnardi Parente [cf. verbete Acadêmicos antigos], pp. 868s. e 1018-1027.

**EUDROMO ESTÓICO**: cf. Estóicos antigos, 17.

**EUFANTO DE OLINTO**: cf. Megáricos, 7.

**EUFORION DE CALCIDES**: viveu no século III a.C., foi erudito e poeta.

**EUFRÂNOR PITAGÓRICO**: cf. Pré-socráticos, 56; Pitagóricos antigos, 30.

**EUFRÂNOR PITAGÓRICO, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 64.

**EUFRÂNOR DE SELÊUCIA**: cf. Neocéticos, 4.

**EULÂMIO FRÍGIO**: cf. Neoplatônicos, V, 11.

**EUNÁPIO DE SARDES**, filósofo neoplatônico do século IV d.C.

○ Restam-nos dele as *Vitae Sophistarum*, que são muito importantes pelas informações que contêm sobre os neoplatônicos posteriores a Plotino.

● — I. Giangrande, *Eunapii Vitae sophistarum*, Roma 1956 (Ed. naz.), que supera definitivamente a edição de Boissonade, anteriormente em uso.

① — W. C. Wright, *Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists, With an English Translation*, Londres-Cambridge (Mass.) 1921, pp. 317ss. (Loeb) (muitas vezes reimpressa).

Para o leitor italiano pode ser de utilidade a tradução que se encontra em — N. Tommaso, *Storici monori volgarizzati ed illustrati*, tomo IV, Milão 1831, pp. 85-196.

**EURIFAMOS DE METAPONTO OU DE SIRACUSA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 28.

**EURITO DE CROTONA:** cf. Pré-socráticos, 45; Pitagóricos antigos, 19.

**EURITO DE CROTONA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 29.

**EUSÉBIO DE CESARÉIA, BISPO**, viveu entre os séculos III e IV d.C. É importante, para o estudioso do pensamento antigo-pagão, pelas notícias históricas que se extraem das suas obras: *Crônicas*, *História eclesiástica*, e pelas notícias doxográficas que se extraem da *Praeparatio evangelica* e da *Demonstratio evangelica*.

● As obras de Eusébio estão publicadas na grande coleção «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte», 8 vols., Leipzig 1902-1956.

\* A bibliografia encontra-se em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 98ss.

**EUSÉBIO DE MINDO:** cf. Neoplatônicos, IV, 5.

**EUSTÁCIO DE CAPADÓCIA:** cf. Neoplatônicos, IV, 11.

**EUSTÁCIO BISPO DE NICÉIA**, viveu na segunda metade do século XI e inícios do século XII. Foi discípulo de Miguel Pselo.

○ É conhecido sobretudo pelos comentários de Aristóteles.

1. *Comentário aos Segundos Analíticos* *In Analyticorum posteriorum librum secundum commentarium*
2. *Comentário à Ética Nicomaquéia* *In Ethica Nicomachea commentaria*

● Estão editados nos C.A.G., vol. XX, pp. 1-121; 256-406; e XXI, 1 (ver as indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

**EVANDRO DE FOCÉIA:** cf. Acadêmicos, Elenco dos escolarcas, 9; Neoacadêmicos, 4.

**EVÊMERO DE MESSINA**, escritor dos séculos IV-III a.C., para alguns ligado à escola cirenaica.

●©★ — G. Vallauri, *Evemero di Messene, Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, Giappichelli, Turim 1956.

## F

**FABIANO PAPÍRIO:** cf. Neopitagóricos, I, 6.

**FABIÃO ESTÓICO,** é recordado como um dos epígonos da filosofia do Pórtico, privado de originalidade (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**FALÉIA DE CALCEDÔNIA:** cf. Pré-socráticos, 39.

**FÂNIAS DE ERESO:** cf. Peripatéticos, A, 13.

**FÂNIAS ESTÓICO:** cf. Médio-estóicos, 4.

**FANTONES DE FLIUNTE:** cf. Pré-socráticos, 53; Pitagóricos antigos, 27.

**FAVÔNIO EULÓGIO:** cf. Neoplatônicos, VII, 6.

**FAVORINO DE ARELATE,** retórico e filósofo acadêmico-cético, que viveu entre 70 e 150 d.C. Foi discípulo de Díon Crisóstomo, amigo de Plutarco e mestre e amigo de Heródes Ático.

○ Da sua imponente produção chegou-nos muito pouco. Possuímos certo número de fragmentos, entre os quais destacam-se os do *Contra os Caldeus* e das *Várias Histórias*. Recentemente foi descoberto num papiro a maior parte de um escrito intitulado *Sobre o exílio* (*De exilio*).

São-lhe ainda atribuídos pela crítica moderna duas *Orações* que nos chegaram no *corpus* dos escritos de Díon Crisóstomo:

*Corintíaca*

*Corinthiaca*

*Sobre a sorte*

*De fortuna*

O catálogo completo dos títulos das obras de Favorino se encontra em Barigazzi, abaixo citado, pp. 609s.

●© Uma ótima edição crítica com comentário de tudo o que nos chegou do nosso filósofo foi preparada por:

— A. Barigazzi, *Favorino di Arelate, Opere, Introduzione, testo critico e commento*, Le Monnier, Florença 1966.

① A tradução do fr. 3 (*Contra os Caldeus*) encontra-se em

— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 658-665.

Para uma tradução das *Orações* que nos chegaram no *corpus* dos escritos de Díon cf. o verbete Díon Crisóstomo.

① Um ótimo índice das palavras encontra-se em Barigazzi, op. cit., pp. 565-608; cf. também pp. 40-64.

★ A Introdução da edição de Barigazzi, pp. 1-80, é uma verdadeira monografia, que se completará, para os aprofundamentos da problemática filosófica, com Goedeckemeyer [cf. verbete Céticos], pp. 248-257.

\* Rica bibliografia se encontrará em Barigazzi, op. cit., pp. 81-85.

**FÉDON DE ÉLIDE**, viveu entre o V e o IV séculos a.C., foi discípulo de Sócrates e fundador da escola de Élide.

○ Chegaram-nos dele apenas testemunhos (sobretudo em Diógenes Laércio, Cícero, Sêneca, Juliano, Temístio). Wilamowitz-Moellendorff (cf. abaixo) dá muita importância, para a reconstrução do pensamento de Fédon, às *Epístolas* 12 e 13 dos Socráticos.

●◎ A coletânea sistemática dos fragmentos, com anotações, encontra-se em

— Giannantoni, *S.R.* [cf. verbete Socráticos menores], III A.

① Alguns textos são apresentados em língua alemã por:

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. verbete Socráticos], pp. 178ss.

Quanto às *Epístolas* acima citadas cf.:

— L. Köhler, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, Leipzig 1928 («Philologus», Supplementband 20,2).

★ — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Phaidon von Elis*, em «Hermes», 14 (1897), pp. 187-193 e 467-477; agora em *Kleine Schriften*, III, Berlim 1969, pp. 41ss.

— K. von Fritz, *Phaidon*, 3, em *R.E.*, XIX, 2 (1938), cols., 1538-1542.

**FEDRO EPICURISTA**, viveu entre os séculos II e I a.C. Foi escolarca do Jardim.

○ Pode-se dizer que o seu nome sobreviveu exclusivamente graças a alguns testemunhos de Cícero, o qual, em particular, menciona (*Ep. ad Att.*, XII, 39, 2) uma obra de Fedro com o título de *Sobre os deuses*. Esta obra se perdeu completamente, mas parece que continha um amplo *excursus* doxográfico sobre as concepções teológicas gregas, que Fedro teria derivado

de *Opiniões dos físicos* de Teofrasto, relidas em chave epicurista. Diels pensou que essa obra de Fedro poderia ser a fonte de duas exposições teológicas que nos chegaram, as quais apresentam entre si surpreendentes tangências (e por esta razão derivam, certamente, de uma fonte comum), vale dizer: Cícero, *De nat. deor.*, I, 10,25 — I, 15,41, e Filodemo, *De pietate*, *passim*.

● Os textos de Cícero e de Filodemo acima citados estão editados em sinopse (pelas razões explicadas) em

— Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 529-550.

Ⓣ — Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 315-330.

★ Para toda a questão acenada cf.:

— Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, em particular pp. 125ss.

**FELIPE DE OPUNTE:** cf. Acadêmicos antigos, 9 e ademais:

★ — K. von Fritz, *Philippos von Opus*, em *R.E.*, XIX, 2 (1938), cols. 2351-2367.

\* — Zeller-Isnardi Parente [cf. verbete Acadêmicos antigos], pp. 882ss.; 1028ss.

**FELIPE O MEGÁRICO:** cf. Megáricos, 18.

**FERÉCIDES DE SIRO:** cf. Pré-socráticos, 7.

**FILINO DE CÔS:** cf. Médicos empíricos, 1.

**FILISCO DE EGINA:** cf. Cínicos, 4.

**FILISCO EPICURISTA,** viveu no século II a.C. Tentou introduzir pela primeira vez em Roma o discurso do Jardim, junto com Alceu (cf. verbete).

○ O autor é conhecido unicamente através de testemunhos indiretos.

●Ⓢ — G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, Paravia, Turim 1973, vol. I, pp. 79-80; vol. II, pp. 372s.

**FILO DE ALEXANDRIA,** nasceu em torno ao final do século I a.C. e morreu em torno à metade do século I d.C.

○ Grande número de obras de Filo (a grande maioria) chegou-nos quase integralmente. Não obstante as numerosas tentativas, resulta ainda hoje impossível reconstruir uma ordem cronológica e, por isso, parece mais oportuno dar o catálogo segundo a ordem alfabética dos títulos latinos com os quais essas obras são comumente indicadas e a relativa abreviação hoje utilizada.

Limitar-nos-emos aos títulos das obras atualmente reconhecidas como autênticas.

1. <i>Abraão</i>	<i>De Abrahamo</i>	<i>Abr.</i>
2. <i>A eternidade do mundo</i>	<i>De aeternitate mundi</i>	<i>Aet.</i>
3. <i>A agricultura</i>	<i>De agricultura</i>	<i>Agríc.</i>
4. <i>Alexandre</i>	<i>Alexander</i>	<i>Alex.</i>
5. <i>Os Querubins e a espada de fogo</i>	<i>De Cherubim</i>	<i>Cher.</i>
6. <i>A confusão das línguas</i>	<i>De confusione linguarum</i>	<i>Confus.</i>
7. <i>Sobre os estudos preliminares</i>	<i>De congressu quaerenda e eruditionis gratia</i>	<i>Congr.</i>
8. <i>A vida contemplativa</i>	<i>De vita contemplativa</i>	<i>Contempl.</i>
9. <i>O Decálogo</i>	<i>De Decalogo</i>	<i>Decal.</i>
10. <i>O pior costuma insidiar o melhor</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari solet</i>	<i>Deter.</i>
11. <i>A imutabilidade de Deus</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>	<i>Deus</i>
12. <i>A embriaguês</i>	<i>De ebrietate</i>	<i>Ebr.</i>
13. <i>Contra Flaco</i>	<i>In Flaccum</i>	<i>Flacc.</i>
14. <i>A fuga e a descoberta</i>	<i>De fuga et inventione</i>	<i>Fug.</i>
15. <i>Os gigantes</i>	<i>De gigantibus</i>	<i>Gig.</i>
16. <i>O herdeiro das coisas divinas</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	<i>Her.</i>
17. <i>Defesa dos judeus</i>	<i>Hypothetica (Apologia pro Iudaeis)</i>	<i>Hypoth.</i>
18. <i>José</i>	<i>De Iosepho</i>	<i>Ios.</i>
19. <i>Embaixada a Gaio</i>	<i>Legatio ad Gaium</i>	<i>Legat.</i>
20. <i>As alegorias das leis</i>	<i>Legum allegoriae, em 3 livros</i>	<i>Leg.</i>
21. <i>A migração de Abraão</i>	<i>De migratione Abrahami</i>	<i>Migr.</i>
22. <i>A vida de Moisés</i>	<i>De vita Mosis, em 2 livros</i>	<i>Mos.</i>
23. <i>A mutação dos nomes</i>	<i>De mutatione nominum</i>	<i>Mutat.</i>
24. <i>A criação do mundo</i>	<i>De opificio mundi</i>	<i>Opif.</i>
25. <i>A plantação de Noé</i>	<i>De platatione</i>	<i>Plant.</i>
26. <i>A posteridade de Caim</i>	<i>De posteritate Caini</i>	<i>Poster.</i>
27. <i>Os prêmios e as penas, as maldições</i>	<i>De praemis et poenis, de execrationibus</i>	<i>Praem.</i>
28. <i>Todo homem é livre</i>	<i>Quod omnis probus liber sit</i>	<i>Prob.</i>
29. <i>A providência</i>	<i>De providentia</i>	<i>Prov.</i>
30. <i>Questões e soluções sobre o Gênese</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim</i>	<i>Quaest. Gen.</i>
31. <i>Questões e soluções sobre o Êxodo</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i>	<i>Quaest. Ex.</i>

32. <i>Os sacrifícios de Abel e de Caim</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	<i>Sacrif.</i>
33. <i>A sobriedade</i>	<i>De sobrietate</i>	<i>Sobr.</i>
34. <i>Os sonhos</i>	<i>De somniis</i> , em 2 livros	<i>Somn.</i>
35. <i>Sobre as leis particulares</i>	<i>De specialibus legibus</i> , em 4 livros	<i>Spec.</i>
36. <i>As virtudes</i>	<i>De virtutibus</i>	<i>Virt.</i>

Dessas obras foram propostos diversos agrupamentos, entre os quais o mais difundido é o seguinte:

1. Obras contendo o grande comentário alegórico do Gênesis: *Legum allegoriae*, *De Cherubim*, *De sacrificiis Abelis et Caini*, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, *De posteritate Caini*, *De gigantibus*, *Quod Deus sit immutabilis*, *De agricultura*, *De plantatione*, *De ebrietate*, *De sobrietate*, *De confusione linguarum*, *De migratione Abrahami*, *Quis rerum divinarum heres sit*, *De congressu eruditionis gratia*, *De fuga et inventione*, *De mutatione nominum*, *De somniis*. (Esse conjunto de obras pode iniciar, segundo alguns, com o *De opificio mundi*).

2. Obras dedicadas à exposição da lei mosaica: *De opificio mundi*, *De vita Mosis*, *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De decalogo*, *De specialibus legibus*, *De virtutibus*, *De praemiis et poenis*, *De execrationibus*.

3. Obras de catequese, contendo problemas e soluções para os leitores já possuidores de bom conhecimento dos livros mosaicos: *Quaestiones et solutiones in Genesim*, *Quaestiones et solutiones in Exodum*.

4. Escritos de defesa da causa hebraica: *Hypothetica*, *In Flaccum*, *Legatio ad Gaium*, *De vita contemplativa*.

5. Escritos de caráter puramente filosófico (talvez compostos em idade juvenil): *Quod omnis probus liber sit*, *De aeternitate mundi*, *De providentia*, *Alexander*.

● A edição crítica mais recente das obras de Filo é a devida a:

— L. Cohn; P. Wendland; S. Reiter, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 6 vols., Reimer, Berlim 1896-1915; De Gruyter, Berlim 1962<sup>2</sup>. (Existe também uma *editio minor*, sem os *prolegomena* e sem aparato crítico).

Esse texto, com poucas modificações, encontra-se também em

— F. H. Colson; G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, With an English Translation, Londres-Cambridge (Mass.) 1929-1962 (Loeb).

(Os dois volumes suplementares contêm a tradução inglesa de R. Marcus das obras de Filo que nos chegaram apenas na versão em língua armenia).

— R. Arnaldez; J. Pouilloux; C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, Éditions du Cerf, Paris 1961ss. (com introdução, tradução francesa e notas).

Ⓐ — I. Leisegang, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera* (constitui o sétimo volume da edição acima citada Cohn-Wendland), Berlim 1926-1930.

Um novo índice que integra o de Leisegang e se revela muito precioso pela acribia com que foi feito, é o de:

— G. Mayer, *Index Philoneus*, De Gruyter, Berlim-Nova Iorque 1974.

Ulteriores notícias sobre a literatura lexicográfica se encontrarão em Radice, *Bibliografia...*, abaixo citado, parte I. sec. V.

Ⓣ Além da tradução francesa que se encontra na edição de Arnaldez-Pouilloux-Mondésert, e a inglesa de Colson-Whitaker, acima citadas, existe também uma boa tradução alemã de:

— L. Cohn; I. Heinemann; M. Adler, *Philo von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung*, 6 vols., Breslau 1909-1938; nova edição aos cuidados de W. Theiler, De Gruyter, Berlim-Nova Iorque 1962-1964, com o acréscimo de um *Sachweiser zu Philo*.

Existe também uma tradução completa em língua espanhola: I. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandria*, vols. I-V, Buenos Aires 1975-1976.

Em italiano foram traduzidas, até agora, as seguintes obras:

— O *In Flaccum* e a *Legatio ad Gaïum*, por C. Kraus, em apêndice ao volume: *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Nápoles 1967, pp. 165-264.

— *La creazione del mondo*, por G. Calvetti, e *Le allegorie delle leggi*, por R. Bigatti, num volume preparado e introduzido por G. Reale, no Editor Rusconi, Milão 1978.

Na mesma casa editorial G. Reale está preparando a publicação da tradução de todo o «Comentário alegórico», segundo o seguinte plano:

— *L'erede delle cose divine*, Introduzione di G. Reale, Prefazione, traduzione e note di R. Radice, 1981.

— *I Cherubini, I sacrifici di Abele e Caino, Il malvaggio tende a sopraffare il buono, La posterità di Caino, L'immutabilità di Dio*, Traduzione di C. Mazzarelli, Introduzione, prefazione, note e apparati di R. Radice, 1984.

Estão em curso de elaboração: *L'agricoltura, La piantagione, L'ebrezza, La sobrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo*, aos cuidados de R. Radice, com Introdução de V. Nikiprowetzky.

Enfim, as obras, *La fuga e la scoperta, La mutazione dei nomi, I soni*, foram confiadas aos cuidados de C. Kraus.

★ — M. Heize, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872; reimpr. anast., Aalen 1961.

— J. Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 vols., Londres 1888; Amsterdã 1969<sup>2</sup>.

— É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908; 1925<sup>2</sup>; 1950<sup>3</sup>.



— K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig-Berlin 1931.

— I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; reimpr. anast. Darmstadt 1962; Hildesheim 1973.

— E. R. Goodenough, *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven-Londres 1935.

— W. Wölker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig 1938.

— E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940; Oxford 1962<sup>2</sup>.

— H. Leisegang, *Philon*, 41, em *R.E.*, XX, 1 (1941), cols. 1-50.

— M. Pohlenz, *Philon von Alexandrien*, em «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse», 5 (1942), pp. 409-487.

— H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols., Cambridge (Mass.) 1947; 1948<sup>2</sup>.

— J. Pépin, *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, 1976<sup>2</sup>.

— J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.

— H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum Urchristentum*, Berlin 1961.

— AA.VV., *Philon d'Alexandrie, Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1967.

— U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Londres 1968.

— I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.

— A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milão 1970.

— B. Lee Mack, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973.

— E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux Commentaires d'Ambroise sur la Genèse*, Leiden 1977.

— V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden 1977.

— H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 vols., Paris 1977.

— S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, Nova Iorque-Oxford 1979.

Recordamos, enfim, a revista especializada «Studia Philonica», expressão do «Philo Institute» de Chicago, que é muito rica de importantes contribuições sobre o nosso filósofo (começou a ser publicada em 1972).

\* — H. I. Goodhart; E. R. Goodenough, *A General Bibliography of Philo*, em E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938; reimpr. anast., Hildesheim 1967, pp. 152-321. (Essa bibliografia, muito bem articulada, contém a indicação de 1603 títulos).

Para a bibliografia filoniana dos anos sucessivos a 1938 ver as seguintes obras:

— L. H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, em *Studies in Judaica*, Nova Iorque (Yeshiva University) s.d [1963?].

— A. V. Nazzaro, *Recenti studi filoniani* (1963-1970), em «Vichiana», 1 (1972), pp. 76-125; 2 (1973), pp. 114-155.

— G. Dellling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970*, Berlim 1975, pp. 56-80.

Todo o material bibliográfico de 1937 em diante se encontra recolhido e recensado em

— R. Radice, *Bibliografia generale su Filone di Alessandria negli ultimi quarantacinque anni*, Bibliopolis, Nápoles 1983.

**FILO DE ATENAS:** cf. Céticos antigos, 5.

**FILO DE LÁRISSA**, filósofo académico-eclético-estoicizante, que viveu na segunda metade do século II a.C.

○ Chegaram-nos apenas testemunhos e fragmentos.

Ⓓ Uma tradução dos principais testemunhos encontra-se em  
— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 403-407.

★ Além dos capítulos das histórias gerais do ceticismo, cf.:

— K. von Fritz, *Philon*, 40, em *R.E.*, XIX, 2 (1938), cols., 2535-2544.

— R. Gélibert, *Philon de Larissa et la fin du scepticisme académique*, em AA.VV., *Permanence de la philosophie, Mélanges offerts à J. Moreau*, Neuchâtel 1977, pp. 82-126.

\* Toda a literatura crítica sobre Filo de Lárisa encontra-se em

— L. Ferraria; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], pp. 753-850.

**FILO MEGÁRICO:** cf. verbete Megáricos, 12.

★ Sobre este filósofo, muito pouco conhecido, ver também:

— K. von Fritz, *Philon*, 39, em *R.E.*, XIX, 2 (1938), cols. 2533-2535.

**FILODEMO DE GADARA**, filósofo epicurista do século I a.C.

○ Além de alguns epigramas conservados na *Antologia palatina*, foram encontrados, sobretudo nos papiros de Herculano, numerosos fragmentos de

muitas obras de diverso gênero: sobre lógica, teologia, ética, economia, retórica, poesia, música, e também escritos de caráter doxográfico.

●● O catálogo das edições dos papiros foi feito com grande perícia por M. Gigante e W. Schmid na edição do *Glossarium Epicureum* de Usener, por eles preparada (cf. verbete Epicuristas), nas pp. XXI-XXXI, e a ele remetemos o leitor. Cf. também Praechter, pp. 439-441.

●● — P. H. and E. De Lacy, *Philodemus, On Method of Inference, Edited with Translation and Commentary*, Bibliopolis, Nápoles 1978<sup>2</sup> (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La Scuola di Epicuro, Collezione di testi ercolanesi diretta da M. Gigante, Volume primo).

① — C. J. Vooijs; D. A. van Krevelen, *Lexicon Philodemeum*, I-II, Purmerend-Amsterdã 1934-1941.

★ — R. Philippson, *Philodemus*, em *R.E.*, XIX, 2 (1938), cols. 2444-2482.

— M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Nápoles 1969.

— R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Milão 1973.

\* A bibliografia, aos cuidados de Gigante e Schmid encontra-se na edição do *Glossarium Epicureum*, citado acima, pp. XXIss.

**FILOLAU DE TARENTO:** cf. Pré-socráticos, 44; Pitagóricos antigos, 18.

**FILOLAU DE TARENTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 29.

**FILÔNIDES DE LAODICÉIA**, epicurista que floresceu em torno ao final do século II a.C., autor de um epítome das *Epístolas de Epicuro* (que extrai de Sêneca).

○ Chegaram-nos apenas testemunhos e fragmentos.

● — W. Crönert, *Der epikureische Philonides*, em «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1900, pp. 942-959.

★ — R. Philippson, *Philonide*, em *R.E.*, XX, 1 (1941), cols. 63-73.

**FILOPONO JOÃO**, gramático e filósofo neoplatônico e cristão da escola de Alexandria do século VI d.C. (É um autor por muito tempo descuidado e hoje reavaliado — entre outras coisas — como precursor das ciências modernas).

○ Entre as obras que nos chegaram destacam-se os seus escólios a Aristóteles:

1. *Comentário das Categorias de Aristóteles*

*In Aristotelis Categorias*

- |   |   |
|---|---|
| 2. Comentário aos Primeiros Analíticos de Aristóteles                     | <i>In Aristotelis Analytica priora</i>              |
| 3. Comentário aos Segundos Analíticos de Aristóteles                      | <i>In Aristotelis Analytica posteriora</i>          |
| 4. Comentário aos Meteorológicos de Aristóteles                           | <i>In Aristotelis Meteorologica</i>                 |
| 5. Comentário a A geração e a corrupção de Aristóteles                    | <i>In Aristotelis De generatione et corruptione</i> |
| 6. Comentário a A geração dos animais de Aristóteles (atribuído)          | <i>In Aristotelis De generatione animalium</i>      |
| 7. Comentário ao Tratado da alma de Aristóteles                           | <i>In Aristotelis De anima</i>                      |
| 8. Comentário à Física de Aristóteles                                     | <i>In Aristotelis Physicam</i>                      |
| 9. Comentário à Metafísica de Aristóteles (chegou-nos em tradução latina) | <i>In Aristotelis Metaphysicam</i>                  |
| 10. Recordamos também um Comentário à Introdução aritmética de Nicômaco   |   |
| De não pouco interesse são também os seguintes tratados teológicos:       |   |
| 11. Sobre a criação do mundo  | <i>De opificio mundi</i>                            |
| 12. Sobre a eternidade do mundo contra Proclo                             | <i>De aeternitate mundi contra Proclum</i>          |

Um catálogo de toda a produção de Filopono se encontrará no artigo de Gudeman na *R.E.*, abaixo citada.

● Os comentários aristotélicos acima elencados nos nºs. 1-8 encontram-se nos C.A.G, respectivamente em XIII, 1; XIII, 2; XIII, 3; XIV, 1; XIV, 2; XIV, 3; XV e XVII (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

Uma tradução latina do terceiro livro do *Comentário ao Tratado da alma*, que se remete a um texto grego diferente do que se lê na edição Hayduck do acima citado vol. XV dos C.A.G. foi publicada por:

— M. De Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le 3e livre du Traité de l'âme d'Aristote* («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 65), Liège 1934.

Do *Comentário à Metafísica*, existe a velha tradução do século XVI:

— I. Philoponus, *Breves sed apprime doctae et utiles expositiones in omnes XIV Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysici, quas Fr. Patricius de Graecis Latinas fecerat*, Ferrariae 1583.

O comentário a Nicômaco foi publicado por R. Hoche nos *Gymnasialprogramme* do Ginásio de Wesel: Ιωάννου γραμματικου Αλεξανδρεως (του Φιλοπονου) εξηγησις εις το πρωτον της Νικομαχου αριθμητικης εισαγωγης, Wesel 1864-1865 (Leipzig 1864); livro segundo

([...] εις το δευτερον κτλ.), Wesel 1867 (Berlim 1867). O segundo livro se encontra também em

— A. Delatte, *Anedocta Atheniensia et alia*, Tomo II («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», 88), Paris 1940, pp. 129-187.

Os tratados teológicos foram editados por:

— G. Reichardt, *Joannis Philoponi De opificio mundi*, Lipsia 1897 (Bibl. Teubn.).

— H. Rabe, *Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum*, Lipsia 1899 (Bibl. Teubn.), reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1963.

ⒹⒸ— W. Böhm, *Johannes Philoponos Grammatikos von Alexandrien, Ausgewählte Schriften, übersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Schöning, Munique-Paderborn-Viena 1967. (Este volume — que tem como indicativo sub-título: *Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel* — apresenta uma seleção sistemática de quase todos os escritos filosóficos.)

— J. Dudley, *Johannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus, In Aristotelis De anima, Proemion, Translated from the Greek*, em «Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie médiévale», 16-17 (1971-1975), pp. 62-85.

★ — A. Gudeman, *Ioannes Philoponus*, 21, *R.E.*, IX, 2 (1916), cols. 1764-1793 e o acréscimo de W. Kroll, aí, cols. 1793-1795.

— R. Vancourt, *Derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941, pp. 50ss.

— É. Évrard, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date du Commentaire aux «Météorologiques»*, em «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres», Ve série, 39 (1953), pp. 299-357.

— H. D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI<sup>e</sup> siècle*, em «Revue des Études Grecques», 67 (1954), pp. 396-410.

— W. Wieland, *Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius)*, em AA.VV., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H. G. Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, pp. 291-316.

— L. G. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon*, em «Revue des Études Grecques», 77 (1964), pp. 526-535.

— É. Évrard, *Jean Philopon, Son Commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius*, em «Revue des Études Grecques», 78 (1965), pp. 592-598.

— M. Wolff, *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*, Berlim 1971.

\* Ulterior bibliografia se encontra em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 173s.

**FILOSTRATO FLÁVIO**, biógrafo e filósofo neopitagórico que viveu a cavaleiro entre os séculos II e III d.C.

○ Chegaram-nos algumas obras, entre as quais interessam ao estudioso da filosofia as seguintes:

- |                              |                          |
|------------------------------|--------------------------|
| 1. <i>Vida de Apolônio</i>   | <i>Vita Apollonii</i>    |
| 2. <i>Vidas dos Sofistas</i> | <i>Vitae Sophistarum</i> |

● — C. L. Kayser, *Flavii Philostrati opera, Accedunt Apollonii Epistulae, Eusebius adversus Hieroclem, Philostrati Junioris Imagines, Callistrati Descriptiones*, 2 vols., Lipsia 1870-1871 (Bibl. Teubn.).

— F. C. Conybeare, *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius, With an English Translation*, 2 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1912 (muitas vezes reeditado) (Loeb).

— W. C. Wright, *Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists, With an English Translation*, Londres-Cambridge (Mass.) 1921 (muitas vezes reeditado), pp. 1-315 (Loeb).

① Além das traduções inglesas anexas às edições acima citadas, ver:

— V. Lancetti, *Le opere dei due Filostrati volgarizzate*, vol. I, Milão 1928.

— D. Del Corno, *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milão 1978.

★ — F. Grosso, *La «Vita di Apollonio di Tiana» come fonte storica*, em «Acme», 7 (1954), pp. 332-532.

— F. Lo Cascio, *La forma letteraria della «Vita di Apollonio Tiano»*, Palermo 1974.

\* Bibliografia em Del Corno, op. cit., pp. 11-57, nas notas.

— Zeller-Del Re [cf. indicação analítica no verbete Neopitagóricos], pp. 102-141.

**FÍNCIAS DE SIRACUSA**: cf. Pré-socráticos, 55; Pitagóricos antigos, 29.

**FINTIDES PITAGÓRICA, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 31.

**FÍSICOS ou FISIÓLOGOS**: cf. Pré-socráticos.

**FÓCIO DE CONSTANTINOPLA**, erudito que viveu no século IX, patriarca de Constantinopla e um dos maiores expoentes da cultura bizantina.

○ Deixou-nos uma importante obra comumente conhecida com o título de *Biblioteca* (o título completo é: *Inventário e enumeração dos livros que*

*temos lido* (em latim: *Bibliotheca* ou *Myriobiblion*; abrev. *Biblioth.*). Esta obra é formada por 280 códices ou capítulos, em cada um dos quais são resumidas e recensadas obras de autores diretamente lidos por Fócio. É uma verdadeira mina de informações preciosas sobre os tratados filosóficos e teológicos que se perderam (mas também sobre obras históricas, de oratória, etc.), de modo particular relativas aos pensadores da época pós-clássica. Quanto aos juízos que Fócio exprime sobre as obras lidas, é desnecessário dizer que devem ser tomados com muita cautela, porque, longe de serem formulados objetivamente, resultam (pelo menos na maior parte dos casos) condicionados pelas suas visões particulares.

● A edição que serve de base para as citações de Fócio é a de I. Bekker, 2 vols., Berlim 1824-1825, que apresenta o texto impresso em duas colunas. (Recorde-se que, nas citações, o primeiro número refere-se sempre ao códice; o segundo número indica a página: a letra *a* ou *b* indica a coluna [letra *a* = coluna da esquerda; letra *b* = coluna da direita]; o último número indica a linha, sempre com referência à edição de Bekker).

Uma nova edição crítica da *Biblioteca* de Fócio, destinada a substituir a de Bekker, está publicada na «Collection Byzantine» da casa editora Les Belles Lettres:

— R. Henry, *Photius, Bibliothèque, Texte établi et traduit*, 8 vols., Paris 1959-1977.

① Ver a tradução francesa de Henry, que acompanha o texto grego na edição acima citada, ademais muito clara.

**FOCO DE SAMOS:** cf. Pré-socráticos, 5.

**FRASIDEMOS:** cf. Megáricos, 27.

## G

**GAIO PLATÔNICO:** cf. Médio-platônicos, 11.

**GALENO, CLÁUDIO**, médico e grande erudito com interesses filosóficos do século II d.C. Nasceu em Pérgamo, formou-se em grande parte em Alexandria e agiu sobretudo em Roma. Constitui também uma fonte de informações doxográficas muito importante para a história da filosofia antiga.

○ Para o catálogo das obras ver o *De libris propriis*, escrito pelo próprio Galeno, que se encontrará nas pp. 69-90 da tradução abaixo citada de Garofalo e Vegetti.

● — C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia* («Medicorum Graecorum Opera quae exstant», vols. IX-XX), Leipzig 1821-1823; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1964-1965 (com tradução latina).

Ⓣ — I. Garofalo e M. Vegetti, *Opere scelte di Galeno*, Utet, Turim 1978.

★\* A Introdução de M. Vegetti à obra citada, pp. 9-50, dá uma boa visão de conjunto, aí, pp. 53-56, se encontrará também uma bibliografia essencial.

**GALENO, PSEUDO.** Entre as obras de Galeno figura, tanto na tradição manuscrita como nas modernas edições críticas, um tratado doxográfico que não parece poder-se atribuir ao célebre médico Galeno, e cujo autor vem, portanto, convencionalmente, denominado Pseudo-Galeno. O escrito em questão leva o título *História da filosofia* (*Historia philosophia*, abrev. *Hist. phil.*) e, segundo os estudiosos, teria sido compôsta em torno a 500 d.C., como uma espécie de prontuário didático, extraído fundamentalmente, mas com certa diligência, de duas fontes: um epitome estoico nos primeiros capítulos (o mesmo epitome que foi utilizado por Sexto Empírico em alguns capítulos do segundo e do terceiro livros dos *Esboços pirrônianos*) e os *Placita philosophorum* do Pseudo-Plutarco (cf. verbete) na restante e maior parte da obra.



- — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 375-428.
- Ⓣ — Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 375-428.
- ★ — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, pp. 233-258.

**GÁRTIDA DE CROTONA:** cf. Pitagóricos, Elenco dos escolarcas, 5 (segundo Jâmblico).

**GÉLIO, AULO**, erudito romano do século II d.C. Viveu por longo tempo também em Atenas, onde compôs as suas *Noctes Atticae*, nas quais recolhe material diverso (anotações, notas e extratos), que contém numerosas informações preciosas para nós.

● — P. K. Marshall, A. Gelli *Noctes Atticae*, 2 vols., Oxford 1968 (Bibl. Ox.).

**GLÁUCIA DE TARENTO:** cf. Médicos empíricos, 3.

**GORGÍADES PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 32.

**GÓRGIAS DE LEONTINI:** cf. Pré-socráticos, 82; Sofistas, 4; e ademais:

Ⓣ — C. Moreschini, *Gorgia, Frammenti*, Boringhieri, Turim 1959.

★ — M. Migliori, *La filosofia di Gorgia, Contributi per una riscoperta del sofista di Leontini*, Milão 1973.

— H. J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlim-Nova Iorque 1973.

— G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Florença 1977<sup>2</sup>, pp. 189-268 (muito importante).

\* Rica bibliografia se encontra em Migliori, op. cit., pp. 205-210.

## H

**HECATEU DE ABDERA:** cf. Pré-socráticos, 73; Atomistas, 7 (Céticos antigos, 4).

**HÉCATON DE RODES,** filósofo do médio Pórtico, discípulo de Panécio, que viveu entre os séculos II e I a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

● — H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum Fragmenta*, Bonn 1885.

★ — H. Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton*, Bonn 1933.

— Pohlenz, *La Stoa...*, I, pp. 497ss.

**HELIODORO DE ALEXANDRIA:** cf. Peripatéticos, C, 11.

**HERÁCLIDES CÉTICO:** cf. Neo-estóicos, 9.

**HERÁCLIDES DE TARENTO:** cf. Médicos empíricos, 7.

**HERÁCLIDES DE LEMBO,** erudito e historiador que viveu provavelmente no século II a.C.

○ Resumiu as *Vidas* de Sático e a *Sucessão* de Sócion (cf. verbetes).

● Os fragmentos foram recolhidos por:

— Müller, *Fr. Hist. Gr.*, III, pp. 167-171.

**HERÁCLIDES PÔNTICO,** filósofo acadêmico antigo do século IV a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

●© A edição destes com comentário se encontrará na coletânea dos Peripatéticos de Wehrli, *Die Schule des Arist.*, Heft VII [cf. Peripatéticos], pp. 7-54.

★✱ Cf. Zeller-Isnardi Parente [cf. Acadêmicos antigos], pp. 1005-1018.

**HERÁCLITO (ou HERÁCLIDES) GRAMÁTICO**, viveu talvez no século I d.C. Foi influenciado pelo Pórtico e interpretou alegoricamente Homero.

○ É autor das *Alegorias Homéricas*

●Ⓣ — F. Buffière, *Héraclite, Allégories d'Homère*, Paris 1962 (Col. Budé), com tradução francesa.

★ Em Buffière se encontrará também amplo e exaustivo estudo introdutório.

**HERÁCLITO DE ÉFESO**: cf. Pré-socráticos, 22 e ademais:

●ⓉⓈ — I. Bywater, *Heracliti Ephesii Reliquiae*, Oxford 1877 (a numeração dos fragmentos desta edição é freqüentemente citada ao lado da de Diels-Kranz e em muitos estudos em língua inglesa sem a de Diels-Kranz).

— R. Walzer, *Eraclito, Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Sansoni, Florença 1939; reimpr. anast., Hildesheim 1964.

— G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments, Edited with an Introduction and Commentary*, University Press, Cambridge 1954; 1962<sup>2</sup>; reimpr. anast., 1975 (contém só os fragmentos sem os testemunhos).

— M. Marcovich, *Heraclitus, Greek Text with a Short Commentary, Editio maior*, Los Angeles University Press, Merida 1967. Como a edição de Kirk, apresenta apenas os fragmentos sem os testemunhos (a numeração é diferente da de Diels-Kranz). De cada fragmento é dado o texto e, muito oportunamente, também o relativo contexto (ou os relativos contextos) de modo particularmente amplo. Notável aparato crítico.

— R. Mondolfo; L. Tarán, *Eraclito, Testimonianze e imitazioni, Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Florença 1972. Amplia notavelmente a coletânea de testemunhos de Diels-Kranz. A Tarán se deve a seção dedicada às epístolas pseudo-heraclitianas, da qual se dá também a primeira tradução («Biblioteca di Studi Superiori», 59). Este volume se completa com o que indicamos logo em seguida:

— M. Marcovich, *Eraclito, Frammenti, Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Florença 1978 («Biblioteca di Studi Superiori», 64).

ⓉⓈ Entre as traduções com comentário assinalamos ainda:

— C. Mazzantini, *Eraclito, I frammenti e le testimonianze*, Chiantore, Turim 1944.

— B. Salussi; G. Gilardoni, *Eraclito, Tutti i frammenti*, Traduzione di B. Salussi, introduzione di G. Gilardoni, Florença 1967.

★ Entre os numerosos estudos sobre Heráclito recordamos:

— F. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 vols., Berlim 1858, reimpr. anast., Olms, Hildesheim-Nova Iorque 1973.

— V. Machiuro, *Eraclito*, Bari 1920.

— O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.

— C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1959; 1968<sup>2</sup>.

— G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, pp. 63-107.

— E. Kurtz, *Interpretation zu den Logos-Fragmenten Heraklitos* («Spudasmata», 17), Olms, Hildesheim-Nova Iorque 1971.

— R. Laurenti, *Eraclito*, Bari 1974.

\* Riquíssima bibliografia encontra-se em Mondolfo-Tarán (acima cit.), pp. IX-XXXIX; o estado da questão sobre os vários problemas da hermenêutica heraclitiana encontra-se em Zeller-Mondolfo [cf. Presocráticos], I, 4, *passim*.

— E. N. Roussos, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt 1971.

**HERÁCLITO DE TIRO:** cf. Neo-acadêmicos, 20.

**HERMARCO DE MITILENE**, filósofo epicurista dos séculos IV-III a.C.

○ Chegaram-nos fragmentos e testemunhos.

● — K. Krohn, *Der Epikureer Hermarchos*, Weidmann, Berlim 1921, pp. 17-39.

Ⓓ Os textos recolhidos por Krohn foram recentemente traduzidos em italiano por:

— Isnardi-Parente, *Opere di Epicuro* [cf. Epicuristas], pp. 535-553.

★ Cf. a densa introdução de Krohn, *oc. cit.*, pp. 1-16.

**HERMES TRIMEGISTO:** cf. verbete Corpus Hermeticum.

**HÉRMIAIS CRISTÃO**, viveu, segundo alguns estudiosos, entre os séculos II e III d.C., segundo outros, entre os séculos V e VI (não deve ser confundido com o homônimo autor e comentador neoplatônico), útil como fonte doxográfica ao estudioso do pensamento antigo-pagão.

○ Escreveu, de um ponto de vista polêmico, um breve opúsculo, que nos chegou, com um título muito significativo: *Irrisão dos filósofos pagãos* (*Irrisio gentilium philosophorum*). Hérmiias é devedor, em grande parte, da *Cohortatio ad Gentiles* do Pseudo-Justino, mas em alguns pontos é influenciado pela tradição doxográfica dos *Placita philosophorum*.

● — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 649-656.

① — Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 429-437.

★ — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, pp. 259-263.

— L. Alfonsi, *Ermia filosofo*, Brescia 1947.

**HÉRMIAS DE ALEXANDRIA:** filósofo neoplatônico do século V d.C.

○ É autor de um comentário ao *Fedro* platônico, que nos chegou.

● — P. Couvreur, *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, Paris 1901; reimpr. anast., enriquecido de índices aos cuidados de C. Zintzen, Olms, Hildesheim 1971.

**HÉRMIAS DE ATARNÉIA:** cf. Acadêmicos antigos, 11.

**HÉRMIAS FENÍCIO**, um dos filósofos neoplatônicos que, com Damácio e Simplicio, emigraram para a Pérsia depois do edito de Justiniano.

**HERMINO (ou HERMÍNIO) ESTÓICO**, viveu no século III d.C., um dos epígonos da filosofia do Pórtico privado de originalidade (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**HERMINO (ou HERMÍNIO) PERIPATÉTICO:** cf. Peripatéticos, C, 7; Elenco dos escolarcas, 4.

**HERMIPO O CALIMAQUEU:** cf. Peripatéticos, A, 14.

**HERMODORO DE SIRACUSA:** cf. Acadêmicos antigos, 12 e ademais:

●(T)C\* — M. Isnardi-Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti, Edizione, traduzione e commento* («La Scuola di Platone», Collezione di testi diretta da M. Gigante, Volume terzo), Bibliopolis, Nápoles 1982.

**HERÓDES ÁTICO:** cf. Médio-platônicos, 12.

**HERÓDOTO DE HALICARNASSO**, viveu no século V a.C. e, sob muitos aspectos, pode ser considerado o fundador da historiografia grega. A sua obra com o título *As histórias*, em 9 livros, chegou-nos inteiramente e trata das lutas entre os gregos e os bárbaros, das origens ao final das guerras persas. Nos numerosos *excursus* Heródoto nos informa sobre a vida, os costumes e as crenças de alguns povos, fornecendo, desse modo, notícias úteis também para a história do pensamento antigo.

● — C. Hude, *Herodoti Historiae*, 2 vols., Oxford 1908; 1927<sup>3</sup>; esta terceira edição foi reimpressa muitas vezes (Bibl. Ox.).

Ⓣ — A. Izzo d'Aocini, *Erodoto, Le storie*, Sansoni, Florença 1951 (reeditada em 1967 num volume que compreende também Tucídides, traduzido por C. Moreschini, aos cuidados de Pugliese Carratelli, pelo mesmo editor).

**HERÓDOTO DE TARSO:** cf. Neo-estóicos, 16.

**HERÓDOTO EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 6.

**HESÍODO DE ASCRA**, poeta grego que viveu provavelmente no século VII a.C.

○ A *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* são obras de interesse sobretudo à história literária. Elas constituem, todavia, um antecedente particularmente significativo da cosmologia e da ética.

●Ⓣ — P. Mazon, *Hésiode, Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier, Texte établi et traduit*, Paris 1928, muitas vezes reeditado (Col. Budé).

— A. Colonna, *Esiodo, Opere*, Utet, Turim 1977.

●© — M. L. West, *Hesiod, Theogony, Edited with Prolegomena and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1966.

— M. L. West, *Hesiod Works and Days, Edited with Prolegomena and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1978.

Ⓛ — J. Paulson, *Index Hesiodicus*, Lund 1890; Hildesheim 1962<sup>2</sup>.

— M. Hofinger, *Lexicon Hesiodicum cum indice universo*, Brill, Leiden 1973ss.

★ — W. Jaeger, *Paidea, Die Forschung des griechischen Menschen*, I, Berlim-Leipzig 1933; Nova Iorque 1945; trad. ital. de L. Emery e A. Setti, com o título *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, Florença 1936, muitas vezes reimpressa, pp. 121-154.

— W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; trad. ital. de E. Pocar com o título *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Florença 1961, pp. 1-27.

— H. Diller, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, em «Antike und Abendland», 2 (1946), pp. 140ss.

— AA.VV., *Hésiode et son influence*, «Entretien sur l'Antiquité classique», VII, Vandoeuvres-Genebra 1960.

— H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie...* [cf. verbete Pré-socráticos].

— H. Schwabl, *Hesiods Theogonie*, Viena 1966.

\* Uma escolhida bibliografia se encontra nos dois comentários acima citados de West, no primeiro, nas pp. 101ss., e, no segundo, nas pp. 86ss.

**HESÍODO DE ASCRA, PSEUDO:** cf. Pré-socráticos, 4.

**HIEROCLES DE ALEXANDRIA**, filósofo neoplatônico da segunda escola de Alexandria, que viveu na primeira metade do século V d.C.

○ Chegaram-nos:

1. *Comentário ao Carme Áureo de Pitágoras*

2. Extratos do tratado *Sobre a providência*, feitos por Fócio, *Biblioth.*, cód. 214 e 251.

● — F. G. A. Mullach, *Hierocles Facetus, In Aureum Pythagoreorum carmem commentarius*, Berlim 1853; reimpr. anast., Gerstenberg, Hildesheim 1971.

— F. W. Koehler, *Hieroclis In aureum Pythagoreorum carmem commentarius*, Lúpsia 1974 (Bibl. Teubn.).

Para os extratos de Fócio do tratado *Sobre a providência*, ver as edições de Fócio.

Ⓣ — M. Meunier, *Les vers d'or et le Commentaire d'Hiéroclès sur les vers d'or des Pythagoriciens*, Paris 1926. (Tradução com introdução e notas.)

★ — T. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*, Munique 1976.

— I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.

\* Cf. Kobusch, op. cit., pp. 13-26 para um breve *status quaestionis* e pp. 197ss. para as indicações bibliográficas. Cf. ademais Hadot, op. cit., pp. 209-216.

**HIERÓCLES ESTÓICO**, expoente do pensamento moral vulgarizador do Pórtico do século II d.C. Só neste século foi individuado como tal. No passado foi, ao invés, confundido com o homônimo filósofo neoplatônico (cf. verbete).

○ Chegou-nos uma *Ethiké Stoiqeiosis*, conservada num papiro, e alguns extratos transmitidos por Estobeu. (São esses extratos, em particular, que, no passado, foram atribuídos a Hierócles neoplatônico.)

● — *Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, unter Mitwirkung von W. Schubart bearbeitet von H. von Arnim*, Berlim 1906 («Berliner Klassikertexte», Heft 4).

★ — K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901; agora também em *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973, pp. 311-474 (é o estudo que assinalou, de fato, a redescoberta deste filósofo).

— U. Moricca, *Un trattato di etica stoica poco conosciuto*, em «Bilychnis», 34 (1930), pp. 77-100.

— Cf. também Pohlenz, *La Stoa...*, II, pp. 25s.

**HIPARCO PERIPATÉTICO**, discípulo de Teofrasto e citado no seu testamento.

**HIPARCO PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 33.

**HIPÁRQUIA DE MARONÉIA**: cf. Cínicos, 9.

**HIPASO DE METAPONTO ou DE CROTONA**: cf. Pré-socráticos, 18; Pitagóricos antigos, 5.

**HIPASO DE METAPONTO ou DE CROTONA, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 34.

**HIPÁTIA DE ALEXANDRIA**, filha de Téon (autor de escritos matemáticos). Pode ser considerada a iniciadora da segunda escola de Alexandria. Viveu entre 370 (cerca) e 415 d.C.

○ Chegaram-nos apenas alguns testemunhos (sobretudo em *Suda* e em Sinésio).

★ — R. Hoche, *Hypatia die Tochter Theons*, em «Philologus», 15 (1860), pp. 435-474.

— R. Asmus, *Hypatia in Tradition und Dichtung*, em «Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte», 7 (1907), pp. 11-44.

— K. Praechter, *Hypatia*, em *R.E.*, IX, 1 (1914), cols. 242-249.

— Ch. Lacombrade, *Synésios...* [cf. verbete], pp. 38-46.

— J. M. Rist, *Hypatia*, em «Phoenix», 19 (1965), pp. 214-225.

— É. Évrard, *A quel titre Hypatie enseigne-t-elle la philosophie?*, em «Revue des Études Grecques», 90 (1977), pp. 69-74.

**HÍPIAS DE ÉLIDE**: cf. Pré-socráticos, 86; Sofistas, 8.

**HIPÓCLIDES EPICURISTA**: cf. Epicuristas, Elenco dos escolarcas, 4.

**HIPÓCRATES DE CÓS**, viveu no século V e nos primeiros decênios do século IV a.C. Fundador da escola médica de Cós.

○ No *Corpus hippocraticum* que nos chegou, além das obras do mestre, confluíram também obras e contribuições dos discípulos.

●Ⓣ — E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 10 vols., Paris 1839-1861, reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1961-1963; nova impressão 1973-76.

Ⓣ — M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Utet, Turim 1965.

★\* A introdução de Vegetti (pp. 9-77) é uma exaustiva monografia. Aí, pp. 81ss, se encontrará também uma bibliografia essencial.



**HIPÓCRATES DE QUIOS:** cf. Pré-socráticos, 42; Pitagóricos antigos, 16.

**HIPODAMOS DE MILETO ou DE TURIO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 35.

**HIPÓLITO,** autor cristão que viveu entre os séculos II e III d.C.

○ A sua obra, intitulada *Refutação de todas as heresias* (*Refutatio omnium haeresium*; abrev. *Refut.*), na qual é sustentada a tese de que todas as heresias teriam saído do seio da filosofia grega, interessa à doxografia, sobretudo pelo livro I. Este, pela sua natureza peculiar, com relação ao resto da obra, teve uma vida independente na tradição manuscrita (a ponto de ser atribuído por longo tempo não a Hipólito, mas a Orígenes) e recebeu, portanto, um título particular com o qual também hoje é designado nas citações: *Doutrinas filosóficas* (*Philosophumena*, abrev. *Philos.*). Os *Philosophumena* contém um resumo da filosofia grega, no qual o método sistemático de inspiração peripatética (Hipólito utilizou um epítome de Teofrasto) é combinado com o método expositivo das «sucessões» à maneira de Soción (cf. verbete), e constituem um importante documento doxográfico.

● — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 551-576.

Ⓓ — Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 331-356.

★ — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, pp. 144ss.

**HÍPON DE SAMOS:** cf. Pré-socráticos, 38; Jônicos, 4.

**HÍTIAS DE MEGARA:** cf. Megáricos, 4.

**HOMERO,** viveu talvez no século VIII a.C.

Porquanto a *Iliáda* e a *Odisséia*, que nos chegaram sob o nome de Homero, sejam obras que interessam diretamente à história literária, na medida em que foram como que a Bíblia dos antigos gregos, constituem também um paradigma da visão fantástico-poética da realidade própria do homem antigo, com o qual o estudioso da filosofia tem de se defrontar, justamente para compreender o sentido da *metábasis* operada já pelos primeiríssimos filósofos. É uma *metábasis*, em todo caso, que foi possível também em virtude de algumas características espirituais essenciais, presentes nesses poemas.

● As edições críticas mais cômodas dos dois poemas são as seguintes:

— D. B. Monro; T. W. Allen, *Homeri Opera, Ilias*, 2 vols., Oxford 1902; 1920<sup>3</sup>, muitas vezes reimpressa.

— T. W. Allen, *Homeri Opera, Odyssea*, 2 vols., Oxford 1908; 1917-1919<sup>2</sup>, muitas vezes reimpressa.

Ⓣ Uma tradução italiana dos dois poemas, que pretende ser um espelho do texto originário, encontra-se em

— Omero, *Iliade*, *Prefazione di F. Codino, Versione di R. Calzecchi Onesti, con testo originario a fronte*, Einaudi, Turim 1963, muitas vezes reeditada.

— Omero, *Odissea*, *Prefazione di F. Codino, Versione di R. Calzecchi Onesti, con testo originario a fronte*, Einaudi, Turim 1963, muitas vezes reeditada.

Ⓛ — A. Gehring, *Index Homericus*, Lipsia 1891.

★ Sobre o mundo homérico em geral, ver:

— W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*, Leipzig 1959<sup>3</sup>.

— A. Lesky, *Homeros*, em *R.E.*, Suppl. XI (1968), cols. 687-846.

— Fränkel, *Dichtung und Philosophie...* [cf. verbete Pré-socráticos].

Sobre a concepção dos deuses, ver:

— E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala 1935.

— H. Schrader, *Götter und Menschen Homers*, Stuttgart 1952.

— P. Chantraine, *Le divin et les dieux chez Homère*, em «Entretiens sur l'Antiquité Classique», 1, Vandoeuvres-Genebra 1954, pp. 47-94.

Sobre a concepção do homem, ver:

— E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, Berlim 1925.

— J. Boehme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig-Berlim 1929.

— B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo 1955<sup>3</sup>; trad. ital. com o título: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Turim 1963 (em particular o primeiro ensaio com o título: *L'uomo nella concezione di Omero*, pp. 19-47 da edição italiana).

— W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, Florença 1936, muitas vezes reimpressa, pp. 49-119.

\* O estado da questão e a bibliografia se encontram em

— A. Lesky, *Die Homerforschung in der Gegenwart*, Viena 1952.

Do mesmo autor ver as ulteriores atualizações publicadas em «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 1953, 1955, 1959 e 1960.

— H. J. Mette, *Homer 1930-1956*, em «Lustrum», 1956/1, com os acréscimos, em 1957/2; 1959/4; 1960/5.

— H. J. Mette, *Homer 1956-1966*, em «Lustrum», 1966/11.

# I

**ICETA DE SIRACUSA:** cf. Pré-socráticos, 50; Pitagóricos antigos, 24.

**ICO DE TARENTO:** cf. Pré-socráticos, 25; Pitagóricos antigos, 9.

**IDEU DE EMERA:** cf. Pré-socráticos, 63.

**IDOMENEU DE LÂMPSACO,** filósofo epicurista dos séculos IV-III a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos, que têm caráter histórico e histórico-filosófico.

● — Müller, *Fr. Hist. Gr.*, vol. II, pp. 489-494 e Jacoby. *Fr. Gr. Hist.*, pp. 189-195.

**IERAX:** cf. Médio-platônicos, 13.

**IMÉRIO DE PRUSA,** retórico do século IV d.C., ligado ao círculo dos filósofos neoplatônicos da escola de Pérgamo (foi chamado pelo imperador Juliano à sua corte de Antioquia em 362).

○ Restaram-nos amplos fragmentos e extratos das suas *Orações* ou *Discursos*.

● — A. Colonna, *Himerii Declamationes et orationes*, Libreria dello Stato, Roma 1951.

**ÍON DE QUIOS:** cf. Pré-socráticos, 36; Pitagóricos antigos, 14; e ademais:

●©Ⓣ — A. Farina, *Senofonte di Colofone e Ione di Chio, Introduzione, testo critico, testimonianze, traduzione, commento*, Nápoles 1961, pp. 61-96.

**ISIDORO DE ALEXANDRIA**, neoplatônico da escola de Atenas, que viveu na segunda metade do século V e nos primeiros decênios do século VI d.C. Só nos é conhecido através da *Vida de Isidoro* escrita por Damácio.

●<sup>①</sup> Cf. verbete Damácio.

**ISIDORO DE GAZA**: cf. Neoplatônicos, V, 14.

## J

**JÂMBLICO DE CÁLCIDES**, filósofo neoplatônico, fundador da escola siríaca, que nasceu em torno à metade do século III d.C. e morreu no terceiro decênio do século IV.

○ Da sua enorme produção chegou-nos o seguinte:

I. Quatro (ou talvez cinco) dos dez tratados que constituíam o *Conjunto das doutrinas pitagóricas* (*Synagoge Pythagorica*). Eis o esquema desta obra e a indicação dos títulos dos tratados que nos chegaram:

- |  |  |
|--|--|
| i. <i>Vida pitagórica</i>                                | <i>De vita Pythagorica</i>                               |
| ii. <i>Protrético</i> (ou <i>Exortação à filosofia</i> ) | <i>Protreticus</i> ( <i>Adhortatio ad philosophiam</i> ) |

(Recordamos que o capítulo 20 desta obra contém extratos de um anônimo de tendência sofista, que vem, por consequência, denominado Anônimo de Jâmblico, e é editado junto com os Sofistas: cf. Pré-socráticos, 89; Sofistas, 9.)

- |   |  |
|---|--|
| iii. <i>Sobre a ciência matemática comum</i>  | <i>De communi mathematica scientia</i>         |
| iv. <i>Sobre a introdução aritmética de Nicômaco</i>                                | <i>In Nicomachi arithmetica introductionem</i> |
| [v. O quinto escrito devia ser um desenvolvimento sobre os números em chave física] |  |
| [vi. O sexto escrito devia ser um desenvolvimento das valências éticas dos números] |  |
| vii. <i>Teologia aritmética</i>   | <i>Theologumena arithmetica</i>                |

(Segundo alguns a obra que nos chegou não é autêntica; mas é certo, em todo caso, que, se não é de Jâmblico, esta obra extrai largamente do original de Jâmblico).

- [viii. O oitavo tratado era sobre a música]  
[ix. O nono tratado era sobre a geometria]  
[x. O décimo devia tratar de astronomia]

2. Dos tratados de caráter filosófico-teológico-teúrgico-religioso, chegou-nos apenas:

*Os mistérios dos Egípcios* *De mysteris Aegyptiorum*

(A autenticidade desse tratado, no passado contestada, parece estar hoje fora de discussão.)

Recordamos que a obra mais importante, ou uma das mais importantes, devia ser a *Teologia Caldaica*, em pelo menos 28 livros, da qual não foram ainda recolhidos os fragmentos.

3. Estobeu conservou-nos amplos fragmentos do *De anima* (cf. *Anthol.*, I, 48,8; 49,32-43 e 65-67, pp. 362-385 e 454-458 Wachsmuth).

4. Ainda Estobeu conservou fragmentos das *Epístolas*.

5. Por autores diversos foram-nos conservados fragmentos de comentários a alguns escritos de Aristóteles (em particular às *Categorias* e aos *Primeiros analíticos*) e a diálogos platônicos (*Alcibiades Maior*, *Fédon*, *Crátilo*, *Sofista*, *Fedro*, *Filebo*, *Timeu*, *Parmênides*).

Também um bom número de fragmentos pertencentes a outras obras podem ser recuperados.

Catálogos comentados das obras que Jâmblico teria escrito se encontram em Dalsgaard Larsen, abaixo cit., pp. 42-65 e em Dillon, abaixo cit., pp. 18-25.

● 1. Dos cinco tratados do *Conjunto das doutrinas pitagóricas* existem as seguintes edições:

i) — A. Nauck, *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Petersburgo 1884; rempr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965.

— L. Deubner, *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Lípsia 1937; reimpr. anast., com acréscimos e correções aos cuidados de U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn.).

— M. von Albrecht, *Iamblichos, Pythagoras, Griechisch und Deutsch herausgegeben, übersetzt und eingeleitet* («Bibliothek der Alten Welt»), Artemis Verlag, Zurique 1963.

ii) — H. Pistelli, *Iamblichi Protrepticus*, Lípsia 1888, reimpr. anast., Stuttgart 1967 (Bibl. Teubn.).

iii) — N. Festa, *Iamblichi De communi mathematica scientia liber*, Lípsia 1891; reeditado com acréscimos e correções aos cuidados de U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn.).

iv) — H. Pistelli, *Iamblichi In Nicomachi arithmetica introductionem liber*, Lípsia 1894; nova edição com correções de U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn.).

v) — V. De Falco, *Iamblichi Theologumena arithmetica*, Lípsia 1922; reeditado com acréscimos e correções aos cuidados de U. Klein, Stuttgart 1975 (Bibl. Teubn.).

2. Do *De mysteriis* pode-se ver as seguintes duas edições:

— G. Parthey, *Iamblichi De mysteriis liber*, Berlim 1857; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965.

— É. des Places, *Jamblique, Les mytères d'Égypte*, Paris 1966 (Col. Budé), com Introdução e tradução francesa ao lado.

(Ver ulteriores indicações no trabalho de Sicherl, que citamos no volume IV, p. 555s., nota 7.)

3 e 4. Os fragmentos do *De anima* e das *Epístolas* se verão nas edições de Estobeu (cf. verbete).

5. Para os fragmentos dos comentários ver:

— B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe, Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica*, Universitetsforlaget i Aarhus 1972. (Reúne tanto os fragmentos dos comentários aos esotéricos de Aristóteles como os dos comentários aos diálogos platônicos).

— J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta* («Philosophia antiqua», 23), Brill, Leiden 1973. (Recolhe o que existe dos comentários aos diálogos de Platão, acompanhando o texto com uma sólida introdução, tradução inglesa, comentário analítico e índices.)

① 1. Em língua italiana está traduzido o primeiro tratado do *Conjunto das doutrinas dos pitagóricos*:

— L. Montoneri, *Giamblico, Vita pitagorica*, Laterza, Bari 1973.

— Ver também a tradução alemã de Albrecht, cit.

2. Para o *De mysteriis* (além da tradução francesa de des Places) cf.:

— A. R. Sodano, *Giamblico, I misteri egiziani*, Rusconi, Milão 1983.

3. Os fragmentos do *De anima* são traduzidos e comentados por:

— A. J. Festugière, em *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. III, Paris 1953, pp. 177-248.

4. Os fragmentos dos comentários a Platão estão traduzidos em língua inglesa na edição acima citada de Dillon.

© Muito úteis os comentários de Dillon aos fragmentos dos comentários a Platão e os de Festugière aos fragmentos do *De anima*, acima citados. Assinalamos, em particular, o excelente comentário do *De mysteriis* de A. R. Sodano, anexo à tradução acima citada da coleção Rusconi.

★ As reconstruções mais avançadas do pensamento de Jâmblico são as seguintes:

— B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus 1972 (é um grande volume de 510 pp., cujo apêndice — um pequeno volume de 136 pp. — constitui a coletânea dos fragmentos exegéticos, acima citada).

— J. M. Dillon, *Iamblichi...*, cit., Introduction, pp. 3-66.

— B. Dalsgaard Larsen, *La place de Jamblique dans la philosophie tardive*, em AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres-Genebra 1975, pp. 1-34.

— C. G. Steel, *The Changing Self...* [cf. verbete Damácio].

\* Uma bibliografia praticamente completa se encontrará em Dalsgaard Larsen, *Jamblique...*, cit., pp. 477-506; cf. também Dillon, op. cit., pp. 404ss.

**JASÃO DE NISA:** cf. Médio-estóicos, 5.

**JERÔNIMO DE RODES:** cf. Peripatéticos, A, 15.

**JOÃO ESTOBEU:** cf. Estobeu.

**JOÃO FILOPONO:** cf. Filopono.

**JÔNICOS.** Com este nome se designam, geralmente, os primeiros filósofos da natureza do século VI a.C., que floresceram nas colônias gregas da Jônia, em particular os três filósofos de Mileto: TALES, ANAXIMANDRO, ANAXÍMENES, e também HERÁCLITO. Antonio Maddalena, ao preparar a edição monográfica dos Jônicos para a «Biblioteca di Studi Superiori» de La Nuova Italia Editrice, que citamos abaixo, excluiu Heráclito por razões contingentes, ou seja, pelo fato de que, para Maddalena, a coleção previa uma obra dedicada a Heráclito; em compensação, incluiu os Físicos ecléticos do século V, que se ligam idealmente aos milesianos, em particular Hípon e Diógenes de Apolônia.

1. (= 11 DK) TALES DE MILETO (cf. verbete).
2. (= 12 DK) ANAXIMANDRO DE MILETO (cf. verbete).
3. (= 13 DK) ANAXÍMENES DE MILETO (cf. verbete).
4. (= 38 DK) HÍPON DE SAMOS (é considerado, ao invés, um pitagórico por Diels).
5. (= 64 DK) DIÓGENES DE APOLÔNIA (cf. verbete).  
Teria sido, talvez, oportuno, com base no critério adotado, incluir também:
6. (= 63 DK) IDEU DE EMERA.
7. (= 60 DK) ARQUELAU DE ATENAS.

○ De todos esses pensadores chegaram-nos alguns fragmentos e testemunhos indiretos.

●(T)C — A. Maddalena, *Ionici, Testimonianze e frammenti*, Florença 1963; reimpr. 1970.

★ Além dos ensaios introdutórios a cada filósofo na obra citada de Maddalena, cf.:

— A. Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Pádua 1940.



\* A bibliografia se encontrará no verbete *Pré-socráticos* e nos verbetes individuais.

**JULIANO dito O APÓSTATA**, imperador, retórico e filósofo neoplatônico da escola de Pérgamo, que viveu no século IV d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Orationes* (são citadas com a abreviação *Orat.*, seguida do número progressivo que a oração ocupa na ordem tradicional, que abaixo reproduzimos):

- I. *Elogio do imperador Constâncio*
- II. *Sobre o reino*
- III. *Elogio da imperatriz Eusébia*
- IV. *Ao rei sol*
- V. *À mãe dos deuses*
- VI. *Contra os cínicos ignorantes*
- VII. *Contra o cínico Heráclio*
- VIII. *Pela morte do ótimo Salústio*

2. *Obras satíricas*

a) *Convivium* ou *Caesares*

b) *Misopogon* ou *Inimigo da barba*

3. *Epístolas*

Na nova edição Bidez-Lacombrade-Rochefort, abaixo citada, a ordem tradicional das *Orat.* é modificada como se segue: I = I; II = III; III = II; IV = VIII; V = *Epístola ao Senado e ao povo de Atenas*; VI = *Epístola ao filósofo Temístio*; VII = VII; VIII = V; IX = VI; X = *Convivium*; XI = IV; XII = *Misopogon*.

4. Fragmentos vários, entre os quais se destacam os da obra *Contra os cristãos*.

● — F. C. Hertleim, *Juliani Imperatoris Quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, 2 vols., Lípsia 1875-1876 (Bibl. Teubn.).

— W. C. Wright, *The Works of the Emperor Julian*, 3 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1913-1923 (Loeb), com versão inglesa.

Util é, sobretudo, a edição que apareceu na Col. Budé, preparada por J. Bidez; G. Rochefort e Ch. Lacombrade:

— *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*, I, 1: *Discours de Julien César*, par J. Bidez, 1932; I, 2: *Lettres et fragments*, par J. Bidez, 1924; II, 1: *Discours de Julien Empereur*, par G. Rochefort, 1963; II, 2: *Discours de Julien Empereur*, par Ch. Lacombrade, 1964. (Com versão francesa.)

Ⓣ Além das traduções inglesas e francesas anexas às edições acima citadas, ver:

— A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Bocca, Turim 1920 (contém a versão das duas obras satíricas, de algumas epístolas e do *Contra os cristãos*).

— R. Prati, *Giuliano Imperatore, Degli dei e degli uomini*, Laterza, Bari 1932 (versão das orações IV-VII).

★ Sobre Juliano e sobre os vários aspectos da sua personalidade e do seu pensamento recordamos:

— H. A. Naville, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Neuchâtel 1877; reimpr. anast., L'Erma di Bretschneider («Studia historica», 89), Roma 1972.

— J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930.

— R. Farney, *La religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps*, Paris 1934.

— H. Raeder, *Kaiser Julian als Philosoph*, em «Classica et mediaevalia», 6 (1944), pp. 179-193.

— G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milão 1954<sup>2</sup>.

— G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Milão 1956.

— J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960.

— F. Doldinger, *Kaiser Julian, der Sonnenbekenner*, Stuttgart 1965<sup>2</sup>.

— R. E. Witt, *Iamblichus as a Forerunner of Julian*, em AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres-Genebra 1975, pp. 35-67.

**JULIANO dito O TEURGO:** cf. Oráculos Caldaicos.

**JUNCO:** cf. Médio-platônicos, 14.

## L

**LABEÓN CORNÉLIO:** cf. Neoplatônicos, VII, 1.

**LÁCIDES DE CIRENE,** filósofo acadêmico-cético do século III a.C. (Cf. Acadêmicos, Elenco dos escolarcas, 7).

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos indiretos.

Ⓣ Os principais se verão em

— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 203-219.

★ — W. Capelle, *Lakydes, R.E.*, XII, 1 (1924), cols. 530-534.

Cf., ademais, as páginas dedicadas a este autor nas histórias gerais do ceticismo, que citamos no verbete Céticos.

**LACTÂNCIO,** viveu entre os séculos III e IV d.C. Foi um retórico latino de origem africana, convertido ao cristianismo. É importante sobretudo a sua obra intitulada *Divinae Institutiones* (na qual refuta os erros do politeísmo e das filosofias pagãs), útil ao estudioso do pensamento antigo-pagão por algumas informações de caráter doxográfico.

\* Ver a bibliografia em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 84ss.

**LASTÊNIA DE MANTINÉIA:** cf. Acadêmicos antigos, 17.

**LEÔNCIO EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 19.

**LEONTEU DE LÂMPSAÇO:** cf. Epicuristas, A, 8.

**LEUCIPO DE ABDERA,** cf. verbete Pré-socráticos, 67 e Atomistas, 1.

Recordamos que, com base nas afirmações de Epicuro em Diógenes Laércio, X, 13, e de Cícero, *De natura deorum*, I, 24,66, Rohde negou a

existência histórica de Leucipo. A tese foi, porém, há tempo refutada por Diels. Cf. também o que diz Zeller (Zeller-Capizzi [cf. Pré-socráticos], p. 137, nota 1).

\* Para a bibliografia sobre Leucipo, cf. o já citado Zeller-Capizzi, p. 142 e os verbetes Demócrito e Atomistas.

**LIBÂNIO DE ANTIOQUIA**, retórico do século IV d.C., ligado aos neoplatônicos da escola de Pérgamo.

○ Chegaram-nos numerosas *Orações*, entre as quais destacam-se sobretudo as dedicadas ao imperador Juliano.

● — R. Foerster, *Libanii Opera*, 12 vols., Lípsia 1903-1927 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1963.

Está em curso de publicação uma nova edição (antológica) na «Loeb», em três volumes:

— A. F. Norman, *Libanius, Selected Works, With an English Translation, Introduction and Notes*, I, Londres-Cambridge (Mass.) 1969.

Ⓣ Ver a versão inglesa de Norman, na edição acima citada; cf. ademais:

— *Socrate, Tutte le testimonianze...* [cf. verbete Sócrates], pp. 341-447, onde se encontra a tradução italiana de duas orações socráticas.

— B. Schouler, *Libanios, Discours Moraux, Introduction, texte et traduction* (Disc. VI, VII, VIII e XXV), Paris 1973.

★ — H. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*, Breslau 1910; reimpr. anast., Hildesheim-Nova Iorque 1970.

— P. Petit, *Les étudiants de Libanios, Un professeur de Faculté et les élèves au bas Empire*, Paris 1956.

**LICÍNIO SURA**, simpatizante romano do ceticismo, que viveu entre o final do século I e o início do século II d.C.

**LICO DE NÁPOLES**: cf. Médicos empíricos, 9.

**LICOFRON SOFISTA**: cf. Pré-socráticos, 83; Sofistas, 5.

**LÍCON DE TARENTO**: cf. Pré-socráticos, 57; Pitagóricos antigos, 31.

**LÍCON DE TARENTO, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 36.

**LÍCON DE TRÔADE**: cf. Peripatéticos, A, 16; Elenco dos escolarcas, 4.

**LIDO, JOÃO LAURÊNCIO**, erudito ligado ao neoplatonismo alexandrino do século VI d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

- |   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| 1. <i>Sobre os meses</i>                      | <i>De mensibus</i>                    |
| 2. <i>Sobre os presságios</i>                 | <i>De ostentis</i>                    |
| 3. <i>Sobre os magistrados do povo romano</i> | <i>De magistratibus populi Romani</i> |

● — C. Wachsmuth, *Ioannis Lanrentii Lydi Liber de ostentis et Calendaria Graeca omnia, Accedunt anedocta duo De cometis et De terrae motibus*, Lípsia 1863 (Bibl. Teubn.).

— R. Wuensch, *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, Lípsia 1898 (Bibl. Teubn.).

— R. Wuensch, *Ioannis Lydi De magistratibus populi Romani libri tres*, Lípsia 1903 (Bibl. Teubn.).

**LÍSIAS DE TARENTO:** cf. Pré-socráticos, 46; Pitagóricos antigos, 20.

**LÍSIAS DE TARENTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 37.

**LISÍMACO ESTÓICO**, foi um dos epígonos da filosofia do Pórtico do século III d.C., privado de originalidade (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**LONGINO CÁSSIO**, literato, retórico e pensador. Nasceu provavelmente no início do segundo decênio do século III d.C. Foi ligado ao círculo neoplatônico fundado por Amônio Sacas. Ensinou em Atenas, onde teve como discípulo Porfírio.

○ Dele chegou-nos pouquíssimo: alguns testemunhos e escassíssimos fragmentos.

Os testemunhos que nos chegaram estão editados em

● — O. Jahn; I. Vahlen, *Dionysii vel Longini de sublimitate libellus*, Lípsia 1910<sup>4</sup>; reimpr. anast., Stuttgart 1967, pp. 88-92.

★ — Aulitzky, *Longinos*, em *R.E.*, XIII, 2 (1927), cols. 1401-1415.

## **LONGINO, PSEUDO**

○ Sob o nome de Longino (os manuscritos juntam os nomes Dionísio e Longino) chegou-nos um tratado *Sobre o sublime*, julgado inautêntico. A questão sobre a identidade do autor ainda está longe de ser resolvida. Há quem sustente que o autor pode ser Dionísio de Halicarnasso (cf. verbete). Alguns preferem falar simplesmente de Anônimo.

●(T)C — O. Jahn; I. Vahlen, *Dionysii vel Longini De sublimitate libellus*, Lípsia 1910<sup>4</sup>; reimpr. anast., Stuttgart 1967.

- H. Lebègue, *Du sublime, Texte établi et traduit*, Paris 1939, 1965<sup>3</sup>.
- D. A. Russel, «Longinos», *On the Sublime, Edited with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1964.
- A. Rostagni, *Anonimo Del Sublime*, Istituto Editoriale Italiano, Milão 1947.
- ★ — D. Marin, *Retorica stilistica estetica nell'età augusta*, Bari 1970. (Sustenta que o autor do tratado é Dionísio de Halicarnasso).
- \* — D. Marin, *Bibliography of the «Treatise on the Sublime»*, Brill, Leiden 1967.

**LUCIANO DE SAMOSATA**, escritor satírico do século II d.C., que se inspirou livremente na sátira de Menipo. É útil ao estudioso das idéias filosóficas, de modo particular como fonte para o conhecimento de alguns personagens, sobretudo cínicos, assim como do médio-platônico Nigrino.

○ Sob o seu nome chegaram-nos mais de 80 escritos (alguns dos quais, porém, inautênticos) e epigramas.

● No momento é ainda necessário recorrer à velha edição de Jacobitz, que é a única completa.

— C. Jacobitz, *Luciani Samosatensis Opera*, 4 vols., Lipsia 1836-1841 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1966.

Uma nova edição está em curso de publicação na coleção «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis», também em 4 volumes.

— M. D. Macleod, *Luciani Opera*, Oxford 1972ss.

Ⓛ O último volume da edição de Jacobitz contém um riquíssimo *Index*.

Ⓣ — L. Settembrini. *Luciano di Samosata, I Dialoghi e gli Epigrammi*, aos cuidados de D. Baccini, Casini, Roma 1962 (sob muitos aspectos é uma tradução excelente).

— V. Longo, *I Dialoghi di Luciano*, vol. I, Utet, Turim 1976.

★ — R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906; reimpr. anast., Hildesheim 1967.

— C. Gallavotti, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, Lanciano 1932.

— A. Peretti, *Luciano, Un intellettuale greco contro Roma*, Florença 1946.

**LÚCIO ESTÓICO**, filósofo ligado a Musônio Rufo, não bem identificável, sobre o qual cf. o que diz R. Laurenti, na Introdução à sua tradução das *Diatribes* de Musônio (cf. verbete), pp. 31s.

**LÚCIO MÉDIO-PLATÔNICO**: cf. Médio-platônicos, 15.

**LUCRÉCIO (TITO LUCRÉCIO CARO)**, poeta latino do século I a.C., cantor do epicurismo.

○ Chegou-nos um poema em hexâmetros com o título *De rerum natura*, em 6 livros.

● Entre as numerosas edições de destaque, limitamo-nos a assinalar algumas das mais conspícuas. O leitor interessado encontrará no volume de Gordon, abaixo citado, todas as indicações bibliográficas a respeito.

— Tem valor eminentemente histórico a edição preparada por C. Lachmann (2 vols., Reimer, Berlim 1850, muitas vezes reeditada), que merece ainda ser mencionada, porque nos *Prolegomena* o estudioso fixou de modo exemplar as regras para construir as edições críticas, que ainda hoje são conhecidas como «método de Lachmann».

— J. Martin, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Lípsia 1969 (1934<sup>1</sup>) (Bibl. Teubn.). Recordamos que em diversos pontos do poema lucreciano não existe acordo entre os vários editores sobre a correta sucessão dos versos, e que as citações são hoje baseadas fundamentalmente na numeração dos versos estabelecida nesta edição.

— H. Diels, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 2 vols., Weidmann, Berlim 1923-1924. (O segundo volume contém a tradução alemã em hexâmetros; o primeiro volume é interessante sobretudo pelas conjecturas.)

— A. Ernout, *Lucrèce, De la nature*, 2 vols., Paris 1924<sup>2</sup> (Col. Budé), com tradução francesa.

© — C. Giussani, *Lucrezio, De rerum natura*, Chiantore, Turim 1896-1898, 2ª edição aos cuidados de E. Stampini, Loescher, Turim 1921, muitas vezes reimpressa. (O texto está superado, mas o comentário é ainda utilíssimo e os numerosos *excursus* são, amiúde, importantes para a compreensão filosófica e exegética.)

— A. Ernout; L. Robin, *Lucrèce De rerum natura, Commentaire exégétique et critique*, 3 vols., Paris 1925-1928.

— C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, 3 vols., Clarendon Press, Oxford 1947. O primeiro volume contém o texto crítico do poema e a tradução inglesa ao lado, enquanto o segundo e o terceiro volumes contém um importante comentário. (Anteriormente Bailey tinha publicado apenas o texto com aparato crítico reduzido, sem a tradução e o comentário, numa *editio minor*: *Lucreti De rerum natura*, Oxford 1922<sup>2</sup>, muitas vezes reimpressa [Bibl. Ox.] )

Ⓣ Além das traduções nas várias línguas européias, citadas junto com a edição do texto, recordamos, entre as italianas:

— P. Parrella, *Lucrezio, Il poema della natura, Testo latino e versione poetica*, 2 vols., Zanichelli, Bolonha 1967.

— E. Cetrangolo, *Tito Lucrezio Caro, Della Natura* («Le voci del mondo»), Sansoni, Florença 1969, com texto ao lado (esta é a tradução italiana adotada por G. Reale no terceiro volume desta obra [n.d.T.]).

— A. Marchetti, *Lucrezio, Della natura delle cose* (aos cuidados de M. Saccenti), Einaudi, Turim 1975.

— O. Cescatti, *T. Lucrezio Caro, La natura, traduzione, introduzione e note* (com uma leitura crítica de A. Ronconi), Garzanti, Milão 1975.

① — J. Paulson, *Index Lucretianus*, Goteborg 1911, 1926<sup>2</sup>, reimpr. anast., 1961.

★ — V. E. Alfieri, *Lucrezio*, Roma 1929.

— M. Rozelaar, *Lukrez, Versuch einer Deutung*, Amsterdã 1943.

— E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, Florença 1945 (caps. 6-8).

— A. Ernout, *Lucrèce*, Bruxelas 1947.

— O. Regenbogen, *Lukrez, Seine Gestalt in seinem Gedicht*, em *Kleine Schriften*, Munique 1961, pp. 296-386.

— A. D. Winspear, *Lucretius and Scientific Thought*, Montreal 1963; trad. ital. de F. Cardelli com o título: *Che cosa ha detto veramente Lucrezio*, Roma 1968.

— P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963; edição italiana aos cuidados de A. Grilli, Brescia 1970.

— L. Perelli, *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, Florença 1969.

— H. Ludwig, *Materialismus und Metaphysik, Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus*, Köln 1976.

— M. Bollack, *La raison de Lucrèce, Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Paris 1978.

\* — C. A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, Londres 1962.

— Totok, *Handbuch...*, pp. 286-291.

— Boyancé, *Lucrezio...*, acima citado, pp. 341ss.



## M

**MACRÓBIO, AMBRÓSIO TEODÓSIO**, filósofo neoplatônico do Ocidente latino do século V d.C.

○ Dele chegaram-nos:

1. *Comentários ao sonho de Cipião* *Comentarii in Somnium Scipionis*
2. *Saturnálias* *Saturnalia*

● — 1. J. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Comentarii in Somnium Scipionis*, Lípsia 1963; 1970<sup>2</sup> (Bibl. Teubn.).

— 2. J. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, Lípsia 1963; 1970<sup>2</sup> (Bibl. Teubn.).

Ⓣ Ver a versão italiana de:

— N. Marione, *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Utet, Turim 1967 (com texto latino ao lado).

★ Entre os estudos sobre Macróbio assinalamos:

— T. Whittaker, *Macrobius or Philosophy, Science and Letters in the Year 400*, Cambridge 1923.

— P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris 1936.

— M. A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968.

— H. De Ley, *Macrobius and Numenius*, Bruxelas 1972.

— M. Bevilacqua, *Introduzione a Macrobio*, Lecce 1973.

— F. Jacques, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden 1977.

**MALALA JOÃO**, cronógrafo bizantino, nascido em Antioquia, que viveu no século VI d.C.

○ É autor de uma *Cronografia* em 18 livros, útil sobretudo por algumas informações sobre a antigüidade tardia.

● — L. Dindorf, *Ioannis Malalae Chronographia*, Bonn 1831; reimpr. anast. 1926.

**MANÍLIO**, poeta latino do século I d.C., influenciado pelo estoicismo.

○ É autor do poema didascálico com o título *Astronômica*.

● — I. van Wageningen, *M. Manilii Astronomica*, Lúpsia 1915 (Bibl. Teubn.).

© — A. E. Housman, *M. Manilii Astronomica*, 5 vols., Grant Richards, Londres 1903-1930; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1972.

**MARCIANO CAPELA**, neoplatônico latino dos séculos IV-V d.C.

○ É autor de uma obra em 9 livros com o título *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, que teve grande influência na Idade Média.

● — F. Eyssenhardt, *Martianus Capella*, Lúpsia 1866 (Bibl. Teubn.), com índice, pp. 423-490.

— A. Dick, *Martianus Capella*, Lúpsia 1925 (Bibl. Teubn.), com índice, pp. 536-570.

**MARCO AURÉLIO ANTONINO**, imperador e filósofo neoestóico do século II d.C.

○ Escreveu em língua grega pensamentos com o título *τα εις εαυτον* (*Ad se ipsum*), que impropriamente é traduzido como *Recordações* (Na nossa tradução portuguesa adotamos o título *Soliloquios*, N.d.T.)

● — H. Schenkl, *Marci Antonini Imperatoris In semet ipsum libri XII, Editio maior*, Lúpsia 1913 (Bibl. Teubn.).

— C. R. Haines, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome, Together with Speeches and Sayings, A Revised Text and a Translation into English*, Londres-Cambridge (Mass.) 1916 (Loeb), muitas vezes reeditada.

— A. I. Trannoy, *Marc-Aurèle, Pensées, Texte établi et traduit*, Paris 1925 (Col. Budé), com um Prefácio de A. Puech.

— A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1945; 1969<sup>2</sup>.

— W. Theiler, *Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst, Herausgegeben und übertragen*, Artemis-Verlag, Zúrique-Stuttgart 1951.

① Muito útil e o *Index verborum* da edição de Schenkl, pp. 198-267.

© Um ótimo comentário encontra-se no vol. II de Farquharson, acima citado. Breves, mas densas as notas de Theiler, op. cit., pp. 304-347.

① Assinalamos entre as traduções italianas:

— C. Mazzantini, *Marco Aurelio, Ricordi*. Chiantore, Turim 1948; apresenta, ao lado da tradução, também o texto grego (que reproduz, com algumas modificações, a leitura de Trannoy acima citada).

— F. Cazzamini-Mussi, *Marco Aurelio, I Ricordi, Revisione, introduzione e note* di C. Carena, Einaudi, Turim 1968.

Traduções em língua francesa, inglesa e alemã se encontram nas edições acima citadas de Trannoy, Haines, Farquharson e Theiler.

★ A mais densa exposição do pensamento de Marco Aurélio é a de:

— Pohlenz, *La Stoa...*, II, pp. 133-157.

Ver também as ricas introduções de C. Mazzantini e W. Theiler, nas edições acima citadas, respectivamente, pp. V-XCI; 7-22. Cf. ademais:

— H. R. Neuenschwander, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Berna-Stuttgart 1951.

— A. Farquharson, *Marcus Aurelius, His Life and his World*, Londres 1951.

— W. Görlitz, *Marc Aurel, Kaiser und Philosoph*, Stuttgart 1954; trad. francesa aos cuidados de L. Piau, Paris 1962.

— D. Pesce, *Epicuro e Marco Aurelio, Due studi sulla saggezza antica*, Florença 1959.

— A. Birley, *Marcus Aurelius*, Londres 1966.

\* Para ulteriores indicações bibliográficas cf. Totok, *Handbuch...*, pp. 319ss.

## MARINO DE NEÁPOLIS, filósofo neoplatônico do século V d.C.

○ É conhecido sobretudo pela *Vida de Proclo* e por um *Comentário aos Dados de Euclides* (para as outras obras que resulta ter escrito — alguns comentários a Platão e a Aristóteles — cf. o artigo de O. Schissel, na *R.E.* abaixo citado).

● As duas obras mencionadas foram editadas por:

— I. F. Boissonade, *Marini Vita Procli, Graeca et Latine ad fidem librorum manuscriptorum*, Leipzig 1814; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1966.

— H. Menge, *Euclidis Data cum Commentario Marini et scholiis antiquis*, Lipsia 1896 (Bibl. Teubn.), pp. 233-257 (com trad. latina).

① Uma tradução francesa da *Vida de Proclo* encontra-se em

— A. E. Chaignet, *Proclus le philosophe, Commentaire sur le Parménide* [...] (cf. verbete Proclo), vol. I, pp. 3-43.

★ — O. Schissel, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Atenas 1928 («Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie», 8).

— O. Schissel, *Marinos*, 1, em *R.E.*, XIV, 2 (1930), cols. 1759-1767.

— M. Michaux, *Le commentaire de Marinos aux Data d'Euclide*, Lovaina 1947.

**MÁXIMO DE ALEXANDRIA:** cf. Cínicos, 26.

●Ⓣ — Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, vol. II, pp. 387-395.

**MÁXIMO DE TIRO**, retórico médio-platônico do século II d.C.

○ Chegaram-nos numerosos *Discursos* ou *Orações* (*Orationes*).

● — H. Hobein, *Maximi Tyrii Philosophumena*, Lípsia 1905 (Bibl. Teubn.).

Ⓣ Uma tradução italiana foi feita por P. de Bardi e publicada em Veneza em 1642 (por nós recuperada). Ver ademais:

— J. J. Combes-Dounous, *Dissertations de Maxime de Tyr, philosophe platonicien*, 2 vols., Paris 1802.

★ — G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr platonicien eclectique*, Paris 1942.

**MÁXIMO NEOPLATÔNICO:** cf. Neoplatônicos, IV, 3.

**MÉDICOS EMPÍRICOS** (são representantes de uma tendência da medicina que se ligou até certo ponto com o ceticismo, cuja história se desenvolveu entre os séculos III a.C. e III d.C. Muitos dos nomes dos Médicos Empíricos coincidem com os dos neocéticos [cf. verbete] e dos céticos empíricos). Eis o catálogo segundo a edição Deichgräber, abaixo citada, com a datação que o estudioso propõe e a paginação relativa da edição dos fragmentos.

1. FILINO DE Cós, viveu em torno a 250 a.C. (pp. 163-164).
2. SERAPIÃO DE ALEXANDRIA, floresceu em torno a 225 a.C. (pp. 164-168).
3. GLÁUCIA DE TARENTO, floresceu em torno a 175 a.C. (pp. 168-170).
4. APOLÔNIO O EMPÍRICO DE ANTIOQUIA, floresceu em torno a 175 a.C. (p. 171).
5. APOLÔNIO BIBLA DE ANTIOQUIA, floresceu em torno a 150 a.C. (p. 172).
6. PTOLOMEU DE CIRENE, floresceu em torno a 100 a.C. (p. 172).
7. HERÁCLIDES DE TARENTO, floresceu em torno a 75 a.C. (pp. 172-202).
8. DODORO O EMPÍRICO, floresceu talvez em torno a 60 a.C. (pp. 203-204).
9. LICO DE NÁPOLES, floresceu talvez em torno a 60 a.C. (pp. 204-205).
10. ZÓPIRO DE ALEXANDRIA, floresceu em torno a 80 a.C. (pp. 205-206).
11. APOLÔNIO DE CÍTIO, floresceu em torno a 70 a.C. (pp. 206-209).
12. ZÊUXIS GONIOPO, floresceu em torno ao início da era cristã (p. 209).
13. ARQUÍBIO, floresceu talvez no início da era cristã (pp. 209-210).

14. CÁSSIO, floresceu em torno a 30 d.C. (pp. 210-212).
15. MENÓDOTO DE NICOMÉDIA, floresceu em torno a 125 d.C. (p. 212-214).
16. TEÓDAS DE LAODICÉIA, floresceu em torno a 125 d.C. (pp. 214-215).
17. ESCRION DE PÉRGAMO, floresceu em torno a 125 d.C. (pp. 215-216).
18. SEXTO EMPÍRICO, floresceu em torno a 200 d.C. (pp. 216-218).
19. TEODÓSIO, floresceu em torno a 200 d.C. (p. 219).

○ De nenhum dos médicos empíricos chegaram obras integrais. Possuímos certo número de fragmentos e testemunhos indiretos, entre os quais destaca-se, pela importância documentária, os de uma obra de Galeno, com o título *Subfiguratio empirica*.

●◎ Todo o material que nos chegou (testemunhos e fragmentos) foi sistematicamente recolhido, ordenado e estudado por:

— K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Weidmann, Berlim 1930, que permanece a edição fundamental e o ponto de referência também para as citações. (A *Subfiguratio empirica* encontra-se nas pp. 42-90).

① Uma boa coletânea em tradução italiana do material se encontrará em

— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 667-759 (aí se encontrará também a tradução do *De subfiguratio empirica*, pp. 731-759).

② — Em Deichgräber, op. cit., pp. 347-398, encontram-se importantes índices.

★ Para a reconstrução da problemática da medicina empírica cf.:

— Deichgräber, op. cit., pp. 251-346.

— C. A. Viano, *Lo scetticismo antico e la medicina*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbe Céticos], pp. 563-656.

\* As indicações bibliográficas essenciais se encontrarão em Russo, op. cit., pp. 669ss, nas notas.

## MÉDIO-ESTÓICOS (séculos II-I a.C.)

O termo «médio-estoicismo» foi criado por Schmekel, e se impõe pelas razões que indicamos no vol. III, pp. 365ss., mesmo que se acolham as instâncias críticas apresentadas por Pohlenz. Trata-se de uma forma de estoicismo temperado, com infiltrações que (embora em sentido restrito) se podem chamar de ecléticas, contendo também uma componente erudita.

Damos um elenco dos expoentes dessa fase do estoicismo.

1. DIÓGENES DE BABILÔNIA, foi sucessor de Zenão de Tarso no escolarcado. Pode ter ouvido as lições de Crisipo e foi ouvido por Caméades. Em 155 a.C., já velho, participou da embaixada a Roma. Pode ser considerado o precursor do médio-estoicismo. Foi mestre de Panécio, além de Mnesarco e de Dardanos (cf. verbe).

2. PANÉCIO DE RODES, foi o primeiro médio-estóico propriamente dito (cf. verbete).

3. POSSIDÔNIO DE APAMÉIA, foi o segundo grande médio-estóico (cf. verbete).

4. FÂNIAS, foi discípulo de Possidônio e publicou as lições do mestre.

5. JASÃO DE NISSA, sobrinho de Possidônio, assumiu a direção da escola depois da morte do tio.

6. ASCLEPIODÓTO, ocupou-se sobretudo de problemas físicos, em particular — entre outros — da origem dos terremotos. É considerado uma fonte intermediária entre Possidônio e as *Naturales quaestiones* de Sêneca.

7. ECATON DE RODES, foi discípulo de Panécio. Interessou-se sobretudo pela ética e dedicou a Quinto Tuberone uma obra (cf. verbete).

8. MNESARCO DE ATENAS, foi discípulo de Diógenes e também de Panécio. Talvez tenha sido o sucessor de Panécio na direção da escola, junto com Dardanos. (Antíoco ouviu as suas lições).

9. DARDANOS DE ATENAS, discípulo de Diógenes e também de Panécio. Talvez tenha sido o sucessor de Panécio na direção da escola, junto com Mnesarco.

10. ESTRATÓCLES DE RODES, também foi discípulo de Panécio. Compos, provavelmente, a primeira história do Pórtico.

11. ANTÍPATRO DE TIRO, foi discípulo de Estratócles. Tratou sobretudo dos deveres, e morreu pouco depois da metade do século I a.C. (cf. verbete).

12. APOLÔNIO DE TIRO, publicou as biografias e os catálogos das obras dos estóicos.

Recordamos, enfim, também a DIODÓTO ESTÓICO (13), que foi mestre de Cícero e viveu em sua casa; APOLÔNIDES ESTÓICO (14), que assistiu Cato nas suas últimas horas de vida e ATENODORO DE TARSO (15), que veio a Roma em 67 a.C.

Também ÁRIO DIDIMO teve estreitas ligações com o Pórtico (cf. verbete).

Ulteriores informações, além de Pohlenz, abaixo indicado, encontram-se em Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 589s., nota 3 e pp. 606ss., nota 1.

○ De todos esses filósofos chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos indiretos.

●Ⓣ Falta uma edição ou uma coleção que recolha sistematicamente o que deles nos chegou, e, portanto, faltam também as traduções. Notáveis progressos foram feitos com relação a Panécio e Possidônio, para cujas edições remetemos aos respectivos verbetes. Ver também os verbetes Diógenes de Babilônia e Ecaton. Para o material referente aos outros nomes, ver as indicações dadas por Pohlenz, *La Stoa...*, I, pp. 496-514, nas notas.

★ Uma reconstrução que tem valor histórico e que, malgrado superada sob muitos aspectos, permanece um ponto de partida imprescindível, é a já citada de:

— A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt*, Berlim 1892; reimpr. anast., Hildesheim-Nova Iorque 1974.

Também a segunda parte do *Stoa* de Pohlenz, que tem o título *O período do meio do Pórtico* (vol. I, pp. 385-575), é um indispensável ponto de referência. Todavia, também Pohlenz deve ser tomado com extrema cautela, pela tendência a supervalorizar Panécio e Possidônio, com a conseqüente perda de uma perspectiva balanceada. A reconstrução da história do período do meio do Pórtico só poderá ser escrita quando se tiver superado totalmente o preconceito do «pan-possidonismo» e quando se tiver resgatado as relativas hipotecas.

\* Para a bibliografia cf. os verbetes individuais as quais remetemos acima.

**MÉDIO-PITAGÓRICOS**, propusemos esta denominação para os autores, sobretudo da era helenística (mas alguns, sem dúvida, também da era imperial), que se ocultaram sob o falso nome de Pitagóricos. A diferença entre esses Pitagóricos e os Neopitagóricos foi definida por nós no vol. IV, pp. 321-341.

Um catálogo desses filósofos e do que deles nos chegou foi feito, no século passado, por Beckmann (*De Pythagoreorum Reliquiis*, Berlim 1844) e a este se refere substancialmente Zeller. Um novo catálogo, mais preciso e mais completo, foi redigido recentemente por O. Thesleff, nas obras abaixo indicadas, e que reportamos, dado que é desconhecido pela maioria. Recordamos que se trata, na maior parte dos casos, de pseudônimos. Em particular deve-se observar o seguinte: a) Trata-se, via de regra, de nomes de homens e de mulheres ligados à pessoa de Pitágoras e à escola pitagórica, assumidos por falsários. b) Não necessariamente, porém, sob o mesmo nome se oculta uma única pessoa: pessoas diferentes podem ter assumido (e em alguns casos foi certamente assim) o mesmo nome. c) O mesmo falsário pôde também ter assumido nomes diferentes. d) Alguns nomes não são atestados nos elencos dos antigos pitagóricos dos quais se perdeu a notícia, mas não se pode excluir que alguns pitagóricos da era helenística se chamassem verdadeiramente com o nome sob o qual escreveram, e que tenham escrito em estilo análogo ao dos falsários. e) Alguns desses «falsários» eram seguramente de boa fé, outros não: em particular, alguns podem ter produzido, como nos é atestado, escritos «pitagóricos» com escopos venais (cf. o que dissemos no vol. IV, p. 328).

Eis o catálogo segundo a ordem alfabética dos autores (modificamos, segundo as exigências da tradução, a ordem alfabética proposta por Thesleff), a indicação do que nos chegou e a página relativa na edição de Thesleff.

1. ÁCRON DE AGRIGENTO. Sob o seu nome chegaram-nos somente testemunhos (pp. 1-2).

2. ARESA LUCANO. Sob o seu nome chegou-nos um amplo fragmento conservado por Estobeu de uma obra *Sobre a natureza do homem* (pp. 48-50).

3. ARIGNOTE, irmã de Pitágoras. Sob o seu nome chegaram-nos apenas títulos de obras atribuídas a ela (pp. 50-51).

4. ARIMNESTO, filho de Pitágoras. Sob o seu nome chegou-nos um testemunho de Porfírio, que reporta um epigrama de dois versos (p. 51).

5. ARISTEU DE CROTONA. Sob o seu nome chegaram-nos alguns fragmentos, dos quais um bastante grande, tirado da obra *Sobre a harmonia* (pp. 52-53).

6. ARISTÔMBROTO. Sob o seu nome chegou-nos um breve fragmento de um tratado *Sobre a visão* (pp. 53-54).

7. ARQUIPO DE SAMOS OU DE TARENTO. Sob o seu nome chegaram-nos somente testemunhos (p. 2).

8. ARQUITA DE TARENTO. Sob o seu nome chegaram-nos dois tratados sobre as *Categorias* e numerosos e consistentes fragmentos de várias obras (cf. o catálogo de Thesleff, *An Introduction...*, pp. 8-11; cf. também o verbete pp. 2-48).

9. ÁSTON DE CROTONA. Diógenes Laércio, VIII, 7, diz que muitos discursos escritos por Áston foram atribuídos a Pitágoras. Possuímos apenas esta menção (p. 54).

10. ATAMANTE DE POSSIDÔNIA. Sob o seu nome chegaram-nos pouquíssimos testemunhos e um fragmento em dórico (p. 54).

11. BRISON. Sob o seu nome chegaram-nos um fragmento do *Econômico* e versões em língua árabe e aramaica do mesmo. Cf. M. Plessner, *Der Oikonomikós des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, «Orient und Antike», 5, Heidelberg 1928. Thesleff publica, além do fragmento grego, um sumário em língua inglesa da tradução alemã de Plessner (pp. 56-58).

12. BRO(N)TINO DE CROTONA OU DE METAPONTO. Sob o seu nome chegaram-nos alguns fragmentos e títulos de obras (pp. 54-56).

13. BUTERO DE CÍTIO. Sob o seu nome chegou-nos um fragmento conservado por Estobeu do tratado *Sobre os números* (p. 59).

14. CALICRÁTIDES DE ESPARTA. É conhecido como filósofo pitagórico somente através de Estobeu, que nos conservou alguns fragmentos: mas deve-se recordar, todavia, que assim se chamava também o irmão de Empédocles, ligado aos pitagóricos, e que um falsário da era helenística poderia ter assumido tal nome (pp. 102-107).

15. CARONDA DE CATÂNIA. Sob o seu nome chegou-nos um *Proêmio às Leis*, que poderia ser completo (pp. 59-67).

16. CLEEMPORO. É considerado por alguns (cf. Plínio, *Nat. Hist.*, 24, 159) autor de uma obra *Sobre o efeito das plantas*, atribuída a Pitágoras (pp. 107-175).



17. CLÍNIAS DE TARENTO OU DE HERACLÉIA. Sob o seu nome chegaram-nos fragmentos dos escritos *Sobre a piedade* e *Sobre os números* (pp. 107-108).

18. CRÍTON DE ARGOS. Sob o seu nome chegou-nos um fragmento da obra *Sobre a sabedoria* conservado por Estobeu (p. 109).

19. DAMIPO. Chegaram-nos dois fragmentos conservados por Estobeu e atribuídos a «Críton e Damipo pitagórico» (pp. 68-69).

20. DIO. Sob esse nome chegaram-nos apenas dois fragmentos conservados por Estobeu, que o chama de «Dio pitagórico» (pp. 70-71).

21. DIODORO DE ASPENDO. Sob o seu nome chegaram-nos pouquíssimos testemunhos (pp. 69-70).

22. DIOTÓGENES. Sob o seu nome chegaram-nos dois amplos fragmentos dos tratados *Sobre a realeza* e *Sobre a santidade*, conservados por Estobeu, que o denomina «Diotógenes Pitagórico»; cf. também o verbete (pp. 71-77).

23. ECELO DE LUCÂNIA. Provavelmente coincide com a mulher mencionada no catálogo de Jâmblico (DK 58 A 1) e, portanto não é necessário identificá-la com Ocelo (que no mesmo catálogo é dito ser seu irmão). Sob o seu nome chegou-nos um fragmento de um escrito *Sobre a justiça*, conservado por Estobeu (pp. 77-78).

24. ECFANTO DE CROTONA OU DE SIRACUSA. Sob o seu nome chegaram-nos quatro amplos fragmentos conservados por Estobeu de um escrito *Sobre a realeza*; cf. também o verbete (pp. 78-84).

25. EPAMINONDAS DE TEBAS, discípulo de Lísias pitagórico. Cf. o testemunho de Claudiano Mamerto, *De an.*, 2, 7. Não nos chegou nenhum fragmento (p. 84).

26. EPICARMO DE SIRACUSA. Sob o seu nome chegaram-nos apenas um testemunho (p. 84).

27. ESTÊNIDAS DE LOCRES. Sob o seu nome chegou-nos um fragmento de um tratado *Sobre a realeza*, conservado por Estobeu (cf. verbete) (pp. 187-188).

28. EURÍFAMOS DE METAPONTO OU DE SIRACUSA. Sob o seu nome chegou-nos um amplo fragmento de um tratado *Sobre a vida*, conservado por Estobeu (pp. 85-87).

29. EURITO DE CROTONA OU DE METAPONTO OU DE TARENTO. Sob o seu nome chegou-nos um fragmento do escrito *Sobre a sorte*, conservado por Estobeu (pp. 87-88).

30. FILOLAU DE CROTONA OU DE TARENTO. Sob o seu nome chegaram-nos testemunhos e fragmentos de escritos *Sobre os ritmos e sobre as medidas* e *Sobre a alma* (pp. 147-151).

31. FÍNTIDES, talvez coincide com a Fíntides de DK 58 A 1. Sob o seu nome chegaram-nos dois fragmentos conservados por Estobeu, de um escrito sobre *Sabedoria da mulher* (pp. 151-154).

32. GORGÍADES. Sob o seu nome chegou-nos apenas um testemunho de Claudiano Mamerto, *De An.*, 2, 7 (p. 88).

33. HIPARCO. É dito pitagórico por Estobeu, que reporta um amplo fragmento do escrito *Sobre a tranqüilidade*; este fragmento em Diels-Kranz é reportado, ao invés, entre as imitações de Demócrito: cf. DK 68 C 7 (vol. II, pp. 228ss.) (pp. 88-91).

34. HIPASO DE METAPONTO OU DE CROTONA OU DE SÍBARIS. Sob o seu nome chegaram-nos alguns testemunhos (pp. 91-93).

35. HIPÓDAMOS DE MILETO OU DE TÚRIO. Sob o seu nome chegaram-nos fragmentos dos escritos *Sobre a felicidade* e *Sobre a política* (pp. 93-102).

36. LICON DE TARENTO. Sob o seu nome chegaram-nos apenas testemunhos (pp. 109-110).

37. LISIAS DE TARENTO OU DE TEBAS. Sob o seu nome chegaram-nos testemunhos e uma *Epístola a Hiparco* (pp. 110-115).

38. MEGILO. Sob o seu nome chegou-nos um testemunho de um escrito *Sobre os números*. Pode ser o nome assumido por um falsário do personagem das *Leis* e do *Epínomis* de Platão (p. 115).

39. MELISSA. Sob o seu nome chegou-nos uma *Epístola a Clearta*, sobre o papel da mulher (pp. 115-116).

40. METOPO DE METAPONTO. Sob o seu nome chegaram-nos dois amplos fragmentos conservados por Estobeu de um escrito *Sobre a virtude* (pp. 116-121).

41. METRODORO DE METAPONTO, filho de Epicarmo. Sob o seu nome chegou-nos um testemunho em Jâmblico (pp. 121-122).

42. MIA, irmã de Pitágoras. Sob o seu nome chegou-nos uma *Epístola a Tilides*, sobre o cuidado da prole (pp. 123-124).

43. MILON DE CROTONA. Dele chegou-nos um breve testemunho conservado por Estobeu (pp. 122-123).

44. NINON RETÓRICO. É apresentado por Jâmblico como alguém que pretendeu ter indagado os segredos dos pitagóricos. É considerado o autor de um *Discurso sagrado* contra os pitagóricos. Cf. *Vida de Plutarco*, 258-260. Thesleff duvida que tenha verdadeiramente existido e limita-se a reportar o nome (p. 124).

45. NUMA REI DE ROMA. Thesleff limita-se a mencionar o nome. Ver o que dissemos no verbete (p. 124).

46. OCELO DE LUCÂNIA. Sob o seu nome, além de um fragmento do escrito *Sobre as leis*, chegou-nos um tratado integral, que se tornou bastante famoso, *Sobre a natureza do universo*; cf. também o verbete (pp. 124-138).

47. ONATA (OU ONATO) DE CROTONA. Sob o seu nome chegaram-nos fragmentos de uma obra *Sobre Deus e sobre o Divino* conservados por Estobeu (pp. 138-140).

48. ÓPSIMO DE RÉGIO. Sob o seu nome chegaram-nos apenas testemunhos (pp. 140-141).

49. PANACEU. Dele temos dois brevíssimos testemunhos (p. 141).

50. PEMPELO DE TÚRIO. Sob o seu nome chegou-nos um fragmento conservado por Estobeu (pp. 141s.).

51. PERICIONE DE ATENAS. Era o nome da mãe de Platão. Sob o seu nome chegaram-nos fragmentos de dois escritos, *Sobre a harmonia da mulher* e *Sobre a sabedoria*, conservados por Estobeu (pp. 142-146).

52. PITÁGORAS DE SAMOS. Sob o nome de Pitágoras chegaram-nos, além do *Carme Áureo*, fragmentos de várias obras, relações de quatro discursos e fragmentos de *Epístolas*. Ver o catálogo de Thesleff, *Introduction...*, p. 18-21; cf. também o verbete (pp. 155-186).

53. PRORO DE CIRENE. Sob o seu nome chegaram-nos dois testemunhos de um escrito *Sobre a semana* (pp. 154-155).

54. SIMOS DE POSSIDÔNIA. Dele chegaram-nos pouquíssimos testemunhos (p. 187).

55. TEÁGES DE CROTONA. Sob o seu nome chegaram-nos amplos fragmentos de um tratado *Sobre as virtudes*, conservados por Estobeu (pp. 189-193).

56. TEANO, mulher ou irmã de Pitágoras. Sob o seu nome chegaram-nos algumas cartas e os títulos de algumas obras (pp. 193-201).

57. TEÁRIDAS DE METAPONTO, Sob o seu nome chegou-nos um breve fragmento de um tratado *Sobre a natureza* (p. 201).

58. TELAUGE, filho de Pitágoras. Sob o seu nome chegaram-nos alguns testemunhos e fragmentos (pp. 188-189).

59. TIMÁRIDAS DE PARO OU DE TARENTO. Sob o seu nome chegaram-nos testemunhos e alguns fragmentos (pp. 201-202).

60. TIMEU DE LOCRES. Sob o seu nome chegou-nos um tratado *Sobre a natureza do cosmo e da alma*, que se apresenta como o presumível modelo do *Timeu* de Platão; cf. também o verbete (pp. 202-225).

61. ZELEUCO DE LOCRES. Sob o seu nome chegaram-nos fragmentos de *Poemas às Leis* (pp. 225-229).

Este é o catálogo que Thesleff tinha traçado na *Introduction...* (cf. abaixo). Na edição dos fragmentos, inseriu posteriormente os seguintes nomes:

62. ANDRÓCIDES PITAGÓRICO, sob cujo nome circularam falsificações (p. 2).

63. ERASA, que seria uma filha de Pitágoras (p. 1).

64. EUFRÂNORES PITAGÓRICO. Dele nos é referido que sabia tocar bem a flauta. Poderia ser, portanto, um pseudoepígrafo que fez circular sob o seu nome a obra *Sobre as flautas*, mencionada por Ateneu (p. 85).

65. CEBES. Para o texto da *Tábua de Cebes*, Thesleff remete à edição de Praechter; cf. verbete Cebes (p. 170).

66. PLATÃO é elencado entre os pitagóricos da era helenística pelas *Epístolas espúrias* (p. 154).

A estes nomes, talvez, poder-se-á ainda acrescentar alguns. O próprio Thesleff (*Introduction...*, p. 7, notas 2 e 3) fornece alguns exemplos de nomes que ele exclui do catálogo, mas cujas motivações poderiam ser rediscutidas. Alguns nomes, ao contrário, poderiam ser excluídos. No momento, porém, esta é a lista mais completa até hoje redigida.

Junto com esses nomes devem ser recordadas as fontes anônimas que extraem exposições pitagóricas de Ovídio (*Metam.*, 15, 1-478), de DIODORO, de ALEXANDRE POLIISTORE (em Diógenes Laércio, VIII, 24-33), de FÓCIO (*Biblioth.* cód. 249), que Thesleff menciona ou reporta nas pp. 229-245 como apêndices. Mas sobre essas fontes a questão é outra, e, em todo caso, elas deveriam ser completadas, na nossa opinião, com as fontes de EUDORO DE ALEXANDRIA, de FILO DE ALEXANDRIA e de SEXTO EMPÍRICO, como indicamos no vol. IV, pp. 329s. e relativas notas.

● A moderna edição crítica de todo esse material, como já dissemos, foi preparada por:

— H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo Akademi, Abo 1965 («Acta Academiae Aboensis», Ser. A, Humaniora, vol. XXX, 1).

Esta edição tem apenas dois defeitos: não traz a tradução, que teria sido em muitos casos oportuna, dada a complexidade lingüística do dialeto dórico no qual grande parte dos fragmentos foram escritos, e, sobretudo, tem um índice de palavras totalmente inadequado à obra. A introdução a esta edição foi publicada quatro anos antes:

— H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo Akademi, Abo 1961 («Acta Academiae Aboensis», Humaniora, XXIV, 3).

① Falta uma tradução sistemática em língua moderna.

Para facilitar a leitura dos difíceis textos, pode-se recorrer à tradução latina de Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, I, pp. 193ss; 383-575; II, 1-129, que já tinha fornecido uma coletânea muito rica desses pitagóricos.

Uma tradução italiana de algumas passagens foi feita pelo Pe. Pagnini e encontra-se publicada em G. D. Romagnosi, *Opere*, vol. II, 2, Milão 1944, pp. 1561-1579.

Uma tradução inglesa de certo número desses documentos foi feita por T. Taylor, no início do século passado, agora reeditada:

— Jamblicus of Chalcis, *Life of Pythagoras; or, Pythagoric life; Accompanied by fragments of the ethical writings of certain Pythagoreans in the Doric dialect; and a collection of Pythagoric sentences from Stobaeus and others, which are omitted by Gale in his Opuscula mythologica, and*

*have not been noticed by any ed.; tr. from the Greek by Thomas Taylor*, John Maurice Watkins, Londres 1965.

Dos trechos mais significativos da coletânea existem algumas recentes traduções, das quais damos notícia nos respectivos verbetes (cf. Cebes, Ecfanto, Diotógenes, Ocelo, Estenidas, Timeu).

★ Ver, sobre os vários problemas relativos a estes filósofos, os seguintes estudos:

— V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, 2 vols., Pádua 1941-1944. (Interessa sobretudo o vol. II, que tem o sub-título: *Problemi e fonti di informazione*).

— L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Turim 1955.

— W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, em «Philologus», 105 (1961), pp. 16-43; 226-246.

— W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nurembergue 1962.

— H. Thesleff, *Introduction...*, acima citada.

— AA.VV., *Pseudepigrapha*, I, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XVIII, Vandoeuvres-Genebra 1972.

\* O *status quaestionis* (sobretudo no que se refere à questão de caráter histórico e cronológico) se encontrará em Thesleff, *Introduction...*, pp. 30-45; aí, pp. 123-127, se encontrará também uma rica bibliografia.

Inadequada, infelizmente, a atualização de Del Re da seção de Zeller referente a este tema: Zeller-Del Re [cf. indicação analítica no verbe Neopitagóricos], pp. 15ss.

## MÉDIO-PLATÔNICOS (da metade do século I a.C. aos primeiros decênios do século III d.C.).

Esse termo se impôs apenas em nosso século para indicar os platônicos entre Antíoco e os neoplatônicos. Sobre a oportunidade e, mais ainda, sobre a necessidade de adotar essa denominação, discutimos amplamente no vol. IV, pp. 271ss. (Cabe a Praechter o mérito de ter lançado as bases para uma compreensão desse movimento de pensamento e de muitos dos expoentes individuais, com uma série de contribuições que superam de muito as de Zeller e as de todos os que tinham trabalhado nesse setor.)

Eis o catálogo dos filósofos médio-platônicos, extraído principalmente dos estudos de Praechter, com alguns retoques, segundo a ordem alfabética dos autores. Para cada autor damos, ademais, a indicação do estudo-base, normalmente de Praechter, que permite reconstruir o pensamento e o lugar que ocupa no movimento e permite recuperar os testemunhos referentes aos mesmos. Recordamos ainda, que a maior parte desses nomes não aparece em muitas histórias da filosofia antiga, porque em Zeller, que é o modelo no qual

mais se inspiram, falta ainda o conceito de médio-platonismo e, portanto, a relativa sistematização desses autores.

1. ALBINO, que viveu no século II d.C. As suas lições foram ouvidas por Galeno, em torno à metade do século (cf. verbete).

2. AMÔNIO O EGÍPCIO, que viveu no século I d.C., foi mestre de Plutarco. Os documentos dos quais se pode reconstruir a sua figura se encontrarão em — C. P. Jones, *The Teacher of Plutarch*, em «Harvard Studies in Classical Philology», 71 (1966), pp. 205-213.

— J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, em «The Classical Quarterly», 63 (1969), pp. 185-192.

— Dillon, *The Middle Platonists...* (abaixo citado), pp. 189-192.

3. ANÔNIMO COMENTADOR DO TEETETO. Um comentário anônimo ao *Teeteto*, de inspiração seguramente médio-platônica, chegou-nos num papiro. Ver a seguinte edição:

— *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetetus (Papyrus 9782), nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. n. 8; Papp. 9766, 9569), unter Mitwirkung von J. L. Heiberg, bearbeitet von H. Diels und W. Schubert*, («Berliner Klassikertext hrsg. von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin», Heft II), Weidmann, Berlin 1905 (sobre o qual ver a recensão de Praechter, em «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 171 [1909], pp. 530-547, agora em *Kleine Schriften*, Herausgegeben von H. Dörrie, Hildesheim 1973, pp. 264-281).

4. APULEIO DE MADAURA, que viveu no século II d.C. (cf. verbete).

5. ARPOCRACION DE ARGOS, discípulo de Ático e, provavelmente, de uma geração mais jovem que ele; cf.:

— J. Dillon, *Arpocraton's Commentary on Plato; Fragments of a Middle Platonic Commentary*, em «California Studies in Classical Antiquity», 4 (1971), pp. 126-146.

— Dillon, *The Middle Platonists...* (abaixo citado), pp. 258-262.

6. ÁTICO, floresceu em torno a 176-180 (cf. verbete).

7. CALVÍSIO (OU CALVENO) TAURO DE BERITO, viveu no século II d.C.; foi mestre de Aulo Gélíio, sobre o qual cf.:

— K. Praechter, *Nikostratos...*, abaixo citado, pp. 482ss.; agora também em *Kleine Schriften*, cit., pp. 102s.

— K. Praechter, *Tauros*, em *R.E.*, IX, 2 (1934), cols. 58-68.

— H. Dörrie, *L. Kalbenos Tauros*, em «Kairos», 15 (1973), pp. 24-35, agora em *Platonica minora*, Munique 1976, pp. 310-323.

— Dillon, *The Middle Platonists...* (abaixo citado), pp. 237-247.

8. CELSO, ativo na segunda metade do século II d.C., autor da primeira contra-ofensiva sistemática pagã, de caráter teórico, contra os cristãos, inspirada em categorias análogas às do médio-platonismo (cf. verbete).

9. DERCÍLIDES, viveu em torno à metade do século I a.C. Podem-se recuperar os fragmentos a partir de Teon, Proclo, Simplicio. Sobre ele ver o breve, porém útil, artigo de:

— W. Kroll, *Derkilides*, 2, em *R.E.*, V (1905), col. 242.

10. EUDORO DE ALEXANDRIA, floresceu em torno a 25 a.C., é, provavelmente, o primeiro dos médio-platônicos de destaque. Podem-se extrair as fontes para a reconstrução do seu pensamento de:

— E. Martini, *Eudoros*, 10, em *R.E.*, VI (1909), cols. 915s.

— H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandrien*, em «Hermes», 79 (1944), pp. 25-39; agora em *Platonica minora*, Munique 1976, pp. 297-309.

— Dillon, *The Middle Platonists...* (abaixo citado), pp. 115-135.

11. GAIO, viveu na primeira metade do século II d.C. Talvez seja o inspirador de um círculo de pensadores como Albino, Apuleio e o anônimo autor do *Comentário ao Teeteto*. Cf.:

— T. Sinko, *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracóvia 1905.

— K. Praechter, *Zum Platoniker Gaios, I: Die Platonvorlesung des Gaios; II: Gaios und die stoische Oikeiosis*, em «Hermes», 51 (1916), pp. 510-529; agora também em *Kleine Schriften*, cit., pp. 81-100, que contém o exame mais completo sobre o assunto.

12. HERÓDES ÁTICO, viveu entre 101 e 177 d.C. Foi mais um literato (representante da assim chamada «segunda sofística») do que um filósofo.

— Münscher, *Herodes*, 13, em *R.E.*, VIII (1913), cols., 921-954.

13. IERAX, autor do qual nos chegaram fragmentos da obra *Sobre a Justiça*, conservados por Estobeu, e que parece ter algumas tangências doutrinais com Albino, e, portanto, poderia ser do século II d.C. Cf.:

— K. Praechter, *Hierax der Platoniker*, em «Hermes», 41 (1906), pp. 593-618; agora também em *Kleine Schriften*, cit., pp. 55-80.

14. JUNCO, pensador cuja cronologia não é determinável com precisão. Deve ter sido autor de obras que, a julgar pelos fragmentos conservados por Estobeu, entram no filão da filosofia popular platonizante. Cf.:

— J. A. A. Faltin, *Die Junkos Fragmente bei Stobaeus*, Friburgo e.B. 1910 (Diss.).

— F. Wilhelm, *Die Schrift des Junkos περί γενωξ und ihre Verhältnis zu Ciceros Cato Maior*, Breslau 1911.

— A. Dyroff, *Junkos und Aristo von Keos über Greisenalter*, em «Rheinisches Museum», 68 (1937), pp. 241-269, o qual o considera um aristotélico da metade do século III a.C. e não um médio-platônico.

15. LÚCIO, pensador que floresceu pouco antes da metade do século II d.C., que conhecemos apenas pela sua polémica contra a doutrina aristotélica das categorias, o qual se inspirou em Nicostrato (cf. n. 17). No passado foi considerado um estóico; mas, depois do estudo de Praechter sobre Nicostrato

(cf. em particular, p. 502, nota 1 = *Kleine Schriften*, p. 122), no qual o estudioso se ocupa também de Lúcio, ficou claro que se trata de um médio-platônico. O próprio W. Capelle, que na primeira metade do artigo *Lukios*, I, em *R.E.*, XIII, 2 (1927), cols. 1791-1797, redigida antes de sair o estudo de Praechter, o considerava estóico; na segunda metade, acrescentada depois da publicação do citado estudo, declara exatas as conclusões de Praechter e as assume.

16. MÁXIMO DE TIRO, floresceu em torno a 180 d.C. (cf. verbete).

17. NICOSTRATO CLÁUDIO, floresceu em torno a 160-170 d.C., é-nos conhecido sobretudo pela sua polêmica contra as categorias, da qual nos restaram fragmentos e testemunhos no *Comentário às Categorias aristotélicas* de Simplicio. Fundamental é ainda o estudo de:

— K. Praechter, *Nikostratos der Platoniker, I: Inschriftliches zum mittleren Platonismus; II: Nikostratos in seinem Verhältnis zum mittleren und Neu-Platonismus*, em «Hermes», 57 (1922), pp. 481-517; agora também em *Kleine Schriften*, pp. 101-137.

— Dillon, *The Middle Platonists...* (abaixo citado), pp. 233-236.

18. NIGRINO, viveu verossimilmente no século II d.C. Como o conhecemos apenas pela pequena obra de Luciano a ele dedicada, duvidou-se da existência histórica do personagem. Pensou-se também que se poderia tratar de um pseudônimo para designar um personagem real (por exemplo é interessante a hipótese de um jogo desse gênero: Nigrino / *niger* que corresponderia a Albino / *albus*). Praechter, ao invés, está convencido da historicidade do personagem.

19. ONAXANDRO, viveu no século I d.C. (cf. verbete).

20. PLUTARCO DE QUERONÉIA, viveu entre os séculos I e II d.C. (cf. verbete).

21. SEVERO, viveu talvez no final do século II d.C. (cf. verbete).

22. TEON DE ESMIRNA, viveu sob Adriano (cf. verbete).

23. TRÁSILO DE ALEXANDRIA, astrólogo da corte de Tibério. Professou princípios pitagóricos e platônicos e escreveu também sobre estes, como resulta da seguinte passagem da *Vida de Plotino* (c. 20) de Porfírio: «Plotino parece orientar os *princípios pitagóricos* na direção de uma interpretação mais clara do que as precedentes; pois as obras de Numênio, de Crônio, de Moderato e de Trásilo, não alcançam, nem mesmo de longe, o rigor científico dos escritos plotinianos sobre a mesma matéria». A divisão das obras platônicas em tetralogias é ligada ao seu nome, não enquanto tenha sido o idealizador, dado que ela já é conhecida por Varrão (cf. *De lingua latina*, VII, 37), mas enquanto, com a edição que fez delas, difundiu-a e a impôs.

A esse elenco de nomes devem-se acrescentar:

a) O conteúdo do *Papirus Berolinensis n. 8*, que é publicado junto ao comentário anônimo do *Teeteto* por Diels, cf. acima n. 3.

b) A fonte da qual extrai Diógenes Laércio para a sua exposição da doutrina de Platão. Porém, deve-se observar que os traços do médio-platonismo,



na exposição de Diógenes Laércio, não são totalmente claros, tanto é verdade que alguns estudiosos pensaram, ao invés, em Possidônio como fonte, cf.:

— M. Untersteiner, *Posidonio nei placita di Platone secondo Diogene Laerzio III*, Brescia 1970.

A tese de Praechter parece-nos ainda a mais plausível.

c) Os desenvolvimentos teóricos da doutrina da «Heimarméne» que se encontram no tratado *De fato* atribuído a Plutarco, em Calcídio e Nemésio, que já Gercke reconheceu dependentes de uma fonte platônica, em «*Rheinisches Museum*», 41 (1886), pp. 269ss.

A esses documentos já assinalados por Praechter devem-se, na nossa opinião, acrescentar ulteriormente:

d) A fonte da qual extrai Cícero no livro I das *Tusculanas*.

e) A fonte (ou as fontes) da qual extrai Sêneca, quando expõe as doutrinas platônicas.

f) Os nomes dos platônicos referidos por Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20, reportado por nós no vol. IV, pp. 125s., nota 2.

g) Estreitamente conexa com o médio-platonismo é, ademais, a «filosofia mosaica» de FILO, embora seja aquele *unicum* que sabemos.

Do elenco de Praechter deve, ao invés, ser eliminado, na nossa opinião, FAVORINO. Este, de fato, foi amigo de Plutarco e mestre de Heródes Ático, mas tende decisivamente para posições da Academia cética, e, portanto, o seu lugar exato parece, antes, no âmbito da história do ceticismo.

É difícil reagrupar esses filósofos. Deixando a distinção entre «ortodoxos» e «heterodoxos» ou «sincréticos», da qual já falamos no vol. IV, p. 286, poder-se-ia propor uma distinção, por assim dizer, geográfica:

1) um grupo de médio-platônicos alexandrinos: Dercílides, Eudoro, Filo;

2) um grupo de médio-platônicos que gira em torno do ambiente platônico que se reconstitui em Atenas: Amônio o Egípcio, Plutarco, Nicostrato, Calvírio Tauro, Ático, talvez Arpocracion e Severo;

3) os médio-platônicos do assim chamado «círculo de Gaio», ou seja: Gaio, Albino, Apuleio, e, verossimilmente, o Anônimo do comentário ao *Teeteto*.

○ De alguns desses autores chegaram-nos obras integrais, das quais damos as indicações nos respectivos verbetes aos quais remetemos acima: não parece, em todo caso, que nos tenham chegado as obras mais significativas. Da maioria chegaram-nos apenas fragmentos.

● Uma edição sistemática dos fragmentos foi projetada e anunciada por Praechter; mas, infelizmente, não foi realizada. Seria este o trabalho mais urgente a realizar nesse âmbito. Das edições das obras que nos chegaram daremos indicações nos verbetes Onaxandro, Plutarco, Teon, Albino, Apuleio, Nigrino, Máximo de Tiro. Para a coletânea dos fragmentos dos autores

individuais, além do que já se disse, ver os verbetes Ático, Celso e Severo. Para o anônimo *Comentário ao Teeteto* ver a edição acima citada.

★ Além da literatura já mencionada, são fundamentais as seguintes exposições de conjunto.

— K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, obra muitas vezes citada, pp. 524-556 (esta exposição tende talvez excessivamente à forma do catálogo, mas é preciosa).

— R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Londres 1937; Amsterdã 1971<sup>2</sup>.

— AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», III, Vandoeuvres-Genebra 1957.

— H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, em AA.VV., *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genebra 1960, pp. 191-241.

— *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge 1970; Part I: *Greek Philosophy from Plato to Plotinus* by P. Merlan, pp. 53-83.

— H. Dörrie, *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, em AA.VV., *Le Néoplatonisme*, «Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines», Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 17-33.

— K. Praechter, *Kleine Schriften*, Herausgegeben von H. Dörrie, Hildesheim-Nova Iorque 1973.

— H. Dörrie, *Platonica minora*, Munique 1976 (contém, entre outros, também os dois ensaios acima citados).

— J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca-Nova Iorque 1977.

— AA.VV., *Der Mittelplatonismus*, Herausgegeben von C. Zintzen, Darmstadt 1981 (é uma coletânea dos mais significativos artigos de especialistas sobre o tema).

\* — Praechter, pp. 525ss.; 171\*-176\*.

— Dörrie, *Platonica minora*, cit., pp. 524-538.

— C. Mazzarelli, *Bibliografia medioplatonica*, em «Rivista di Filosofia neoscolastica», 72 (1980), pp. 108-144; id., pp. 606-639; id., 74 (1982), pp. 126-159.

**MEGÁRICOS** (são os filósofos seguidores da doutrina de Euclides socrático, que fundou a sua escola na cidade de Megara [de onde o nome], bem como os filósofos que desenvolveram alguns temas dessa escola na era helenística, até em torno à metade do século III d.C.).

Eis o elenco completo dos filósofos megáricos, segundo a edição de Döring, abaixo citada, com as relativas remissões à mesma (os dois primeiros

números indicam as páginas nas quais se encontram os fragmentos, os outros dois números indicam as páginas do comentário).

#### I. Euclides e a sua escola

1. EUCLIDES DE MEGARA, viveu entre o V e o IV séculos a.C. (pp. 3-14; 73-91).

2. DIÓCLIDES DE MEGARA, discípulo de Euclides. Para nós é apenas um nome (p. 14).

3. DIONÍSIO DE CALCEDÔNIA, dito o Dialético, foi um dos mestres de Teodoro o Ateu. Para nós é pouco mais que um nome (pp. 14; 99).

4. HÍTIAS. É pouco mais que um nome para nós (pp. 15; 100s.).

5. CLINÔMACO DE TÚRIO. É pouco mais que um nome para nós (pp. 15; 101).

#### II. Eubúlides e a sua escola

6. EUBÚLIDES DE MILETO, viveu no século IV a.C. Foi famoso pelos seus paradoxos; cf. também o verbete (pp. 16-20; 102-114).

7. EUFANTO DE OLINTO, foi também historiador e tragediógrafo e um dos mestres de Antígono Gonata. Chegaram-nos pouquíssimos testemunhos (pp. 20-21; 114-115).

8. MEMNON (?), recuperável de maneira conjectural a partir do *Pap. Herc.* 1112, fr. 2 (pp. 21; 115).

9. ALEXINO DE ÉLIDE, viveu a cavaleiro entre os séculos IV e III a.C. Dele chegaram-nos testemunhos, que o mostram polemicamente empenhado contra Zenão (pp. 21-27; 115-123).

#### III. Diodoro e a sua escola

10. APOLÔNIO CRÔNIO, mestre de Diodoro. É para nós apenas um nome (pp. 28; 124).

11. DIODORO CRONO, viveu na segunda metade do século IV e nos inícios do século III a.C. Chegaram-nos interessantes testemunhos, sobretudo sobre o conceito do possível; cf. também o verbete (pp. 28-44; 124-138).

12. FILO DIALÉTICO, provavelmente direto discípulo de Diodoro, também conhecido pela sua interpretação do possível (pp. 45; 126s.; 134ss.; 138ss.).

13. PANTÓIDA DIALÉTICO, escreveu *Sobre as anfíbolias*, contra quem Crísipo polemizou. Quanto ao resto é pouquíssimo conhecido (p. 45; 139).

14. AS FILHAS DE DIODORO (MENEXENA, ARGÉIA, TEÓGNIDES, ARTEMÍSIA E PANTACLÉIA), são nomeadas como seguidoras do megarismo e chamadas Dialéticas (p. 45; cf. pp. 29; 125).

#### IV. Estilpon e a sua escola

15. PÁSCLES DE TEBAS, mestre de Estilpon, praticamente desconhecido para nós (pp. 46; 140s.).

16. TRASÍMACO DE CORINTO, talvez um dos mestres de Estilpon (pp. 46; 140s.).

17. ESTILPON, viveu a cavaleiro entre os séculos IV e III a.C. Dele chegaram-nos alguns testemunhos. Foi um dos maiores expoentes do megarismo; cf. também o verbete (pp. 46-61; 140-164).

18. FELIPE O MEGÁRICO, talvez discípulo de Estilpon, quase desconhecido (pp. 61; 144).

19. SÍMIAS DE SIRACUSA, foi discípulo de Estilpon e casou-se com uma de suas filhas (pp. 61; 142).

20. ALCIMO ORADOR (talvez Alcimo Sículo), conquistado ao megarismo por Estilpon (pp. 61; 144s.).

21. ARISTIDES, quase desconhecido (pp. 61; 144s.).

22. DÍFILO DE BÓSFORO, antes seguidor de Teofrasto e, depois, conquistado por Estilpon ao megarismo (pp. 61; 144s.).

23. CLITARCO DE ALEXANDRIA, antes cirenaico, depois conquistado por Estilpon (pp. 61; 144s.).

24. METRODORO O TEORÉTICO, discípulo de Teofrasto, sucessivamente conquistado por Estilpon (pp. 61; 144s.).

25. MIRMECE, veio para refutar Estilpon e foi conquistado por ele (pp. 61; 144s.).

26. PEÔNIO DIALÉTICO, desconhecido para nós (pp. 61; 144s.).

27. FRASIDEMOS, conquistado aos peripatéticos por Estilpon ao megarismo (pp. 61; 144s.).

28. TIMÁGORAS DE GELA, subtraído por Estilpon aos seguidores de Teofrasto (pp. 61; 144s.).

V. Apêndice: Bríson e a sua escola

29. BRÍSON, nasceu talvez entre o final do século V e os inícios do século IV a.C. (pp. 62-67; 157-166).

30. POLIXENO, sofista de tendência megárica, discípulo de Bríson; cf. também o verbete (pp. 67-70; 166-170).

○ De todos esses filósofos, como dissemos, chegaram-nos apenas fragmentos que tornam problemática a reconstrução do seu pensamento.

●© A edição de referência (com comentário) é a já citada:

— K. Döring, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, («Studien zur antiken Philosophie», Band 2), Grüner, Amsterdã 1972.

De indispensável consulta é agora também a edição de:

— Giannantoni, *Euclidis et Megaricorum philosophorum reliquiae*, em S.R. [cf. verbete Socráticos menores], II A-II S.

Ⓣ Uma tradução em língua alemã encontra-se em

— Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. verbete Socráticos], pp. 172-177.

★ As reconstruções críticas mais completas e substanciais são do século passado, por isso as citamos (embora, obviamente, superadas nos particulares) junto com as modernas:

— F. Deycks, *De Megaricorum doctrina*, Bonn 1827 (Diss.).

— H. Ritter, *Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule*, em «Rheinisches Museum», 2 (1828), pp. 293-335.

- D. Henné, *École de Mégare*, Paris 1843.
- M. C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare*, Paris 1845.
- C. M. Gillespie, *On the Megarians*, em «Archiv für Geschichte der Philosophie», 24 (1911), pp. 218-241.
- K. von Fritz, *Megariker*, em *R.E.*, Suppl. 5 (1931), pp. 707-724.
- A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, em «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», Serie VI, 8 (1932), pp. 463-499.
- N. Hartmann, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, em «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse», X, 1937; agora em *Kleine Schriften*, II, Berlim 1957, pp. 85-100.
- T. Gomperz, *Pensatori Greci*, trad. ital., vol. II, Forença 1950<sup>3</sup>, pp. 607-660.
- G. Cambiano, *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica*, em AA.VV., *Scuole Socratiche minori e filosofia ellenistica*, aos cuidados de G. Giannantoni, Bolonha 1977.
- \* Em Döring, op. cit., pp. 172-174, se encontrarão indicações bibliográficas úteis. Ver também as numerosas indicações de Giannantoni.
- Um estado das modernas pesquisas encontra-se em
- G. Cambiano, *La scuola megarica nelle interpretazioni moderne*, em «Rivista di filosofia», 62 (1971), pp. 227-253.

**MEGILO PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 38.

**MELÂNCIO DE RODES**: cf. Neo-acadêmicos, 16.

**MELANTE PERIPATÉTICO**, discípulo de Teofrasto e seu herdeiro.

**MELEAGRO DE GADARA**, pensador cínico, que viveu entre os séculos II e I a.C.

○ Chegaram-nos apenas escassos fragmentos.

● — A. Riese, *Meleagri Cynici praeter epigrammata reliquiae*, em *M.T. Varro Saturarum Menippearum Reliquiae*, Lipsia 1865; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1971, pp. 246-247.

**MELISSA PITAGÓRICA, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 39.

**MELISSO DE SAMOS**: cf. Pré-socráticos, 30; Eleatas, 3, e ademais:

●ⓧ — G. Reale, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florença 1970 («Biblioteca di Studi Superiori», 50).

(Nesta obra ampliamos consideravelmente a área doxográfica e acrescentamos dois fragmentos, fornecendo também a tradução e o primeiro comentário sistemático seja dos fragmentos, seja dos testemunhos.)

★✱ Aí, pp. 1-268, se encontrará uma monografia com o título *Melisso e la storia della filosofia greca*, na qual propomos uma nova interpretação do filósofo de Samos como sistematizador do eleatismo e alvo dialético dos pluralistas, e no qual discutimos todas as diferentes interpretações. Cf. também pp. 403ss. para a bibliografia.

**MEMNON MEGÁRICO:** cf. Megáricos, 8.

**MENECEU EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 9.

**MENEDEMOS CÍNICO,** viveu no século III a.C.

- — Crönert, *Kolotes und Menedemos, passim* (cf. o verbete Colotes).
- © — Giannantoni, *S.R.* [cf. verbete Socráticos menores], v M.
- ① — Paquet, *Les Cyniques...* [cf. verbete Cínicos], pp. 124ss.
- ★ — K. von Fritz, *Menedemos*, 9, em *R.E.*, XV, 1 (1931), cols., 788-794.

**MENEDEMOS DE ERÉTRIA:** cf. Elíacos, 6.

**MENÉFILO PERIPATÉTICO:** cf. Peripatéticos, Elenco dos escolarcas, 12.

**MENESTOR DE SÍBARIS:** cf. Pré-socráticos, 32; Pitagóricos antigos, 12.

**MENEXENA MEGÁRICA:** cf. Megáricos, 14.

**MENIPO DE GADARA,** filósofo cínico do século III a.C.

- Chegaram-nos poucos fragmentos.
- — A. Riese, *Menippi Cynici Reliquiae*, em *M.T. Varro Saturarum Menippearum Reliquiae*, Teubner, Lípsia 1865; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1971, pp. 245-246.
- ① — Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. verbete Socráticos], pp. 146-147.
- Paquet, *Les Cyniques...* [cf. verbete Cínicos], pp. 122-124.
- ★ — R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1967.

**MENÓDOTO DE NICOMÉDIA:** cf. Médicos empíricos, 15; Neocéticos, 14.

**METOPO DE METAPONTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 40.

**METROCLES DE MARONÉIA:** cf. Cínicos, 10.

**METRODORO DE ESTRATONICÉIA:** cf. Neoacadêmicos, 15.

**METRODORO DE LÂMP SACO ANAXAGORIANO:** cf. Pré-socráticos, 61.

**METRODORO DE LÂMP SACO EPICURISTA,** filósofo do Jardim dos séculos IV-III a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos, em grande parte de papiros, além de testemunhos indiretos.

● — A. Körte, *Metrodori Epicurei fragmenta collegit, scriptoris incerti Epicurei commentarium moralem subiecit*, em «Jahrbücher für classische Philologie», Supplementband XVII (1890), pp. 529-597. Os fragmentos de Metrodoro se encontram precisamente nas pp. 534-570 (*Metrodori quae supersunt*).

① Os textos de Metrodoro, segundo a edição de Körte, foram recentemente traduzidos em italiano por:

— Isnardi-Parente, *Opere di Epicuro* [cf. verbete Epicuro], pp. 499-526.

(Isnardi-Parente traduziu também o texto do tratado moral anônimo, aí, pp. 588-593, referindo-o a Polistrato).

\* Cf. ulterior bibliografia em Usener, *Glossarium Epicureum* [cf. verbete Epicuristas], p. XXI.

**METRODORO DE QUIOS:** cf. Pré-socráticos, 70; Atomistas, 4.

**METRODORO DE SQUEPSI:** cf. Neoacadêmicos, 19.

**METRODORO O TEORÉTICO:** cf. Megáricos, 24.

**METRODORO PITAGÓRICO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 41.

**MIA PITAGÓRICA:** cf. Médio-pitagóricos, 42.

**MÍLON DE CROTONA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 43.

**MINÚCIO FÉLIX**, escritor latino do século III d.C. É autor de uma obra em forma dialógica com o título *Octavius* em defesa do cristianismo, dirigida a refutar as acusações e calúnias dos pagãos contra o cristianismo, útil para o estudioso do pensamento antigo-pagão como fonte doxográfica.

\* Ver a bibliografia em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 82ss.

**MIÔNIDES PITAGÓRICO:** cf. Pré-socráticos, 56; Pitagóricos antigos, 30.

**MIRMECE MEGÁRICO:** cf. Megáricos, 25.

**MITRE EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 11.

**MNESARCO DE ATENAS:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 8; Médio-estóicos, 8.

**MNESARCO PITAGÓRICO:** cf. Pitagóricos, Elenco dos escolarcas, 3.

**MODERATO DE GADES,** neopitagórico do século I d.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos conservados por Porfírio, Simplicio e Estobeu.

● Ver em Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, II, pp. 48ss (com tradução latina).

★ Fundamentais são as observações sobre o nosso filósofo que se lêem em

— E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»*, em «Classical Quarterly», 22 (1928) pp. 129-142.

— A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. IV, Paris 1954 (cf. em particular, pp. 19-53).

**MÔNIMO DE SIRACUSA:** cf. Cínicos, 7.

**MOSCO DE ÉLIDE:** cf. Eliacos, 5.

**MUSEU DE ATENAS:** cf. Pré-socráticos, 2.

**MUSÔNIO RUFO,** filósofo neo-estóico do século I d.C.

○ Restam-nos algumas diatribes, dirigidas a um certo Lúcio, seu discípulo, não bem identificável.

● Continua fundamental a edição de:

— O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsia 1905 (Bibl. Teubn.).  
Contém: *C. Musonii Rufi Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae*; *C. Musonii Rufi Fragmenta minora*; *C. Musoni Rufi Epistulae spuriae*.

As cartas espúrias atribuídas a Musônio se verão em

— R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Didot, Paris 1873; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã, 1965, pp. 401-404.

① — R. Laurenti, *C. Musonio Rufo, Diatribe e i frammenti minori*, Signorelli, Roma 1967.

— A. J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'antiquité: Télès et Musonius*, Paris 1978.

★ — L. Gallinari, *Il pensiero pedagogico-morale di M. Rufo*, Roma 1959.

— A. C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatribe, Revised edition, translated by B. L. Hijmars Jr.*, Assen 1963 (a primeira edição em língua flamenga foi publicada em 1949).



— R. Laurenti, *Musonio e Epitteto*, em «Sophia», 34 (1966), pp. 317-335.

— R. Laurenti, *La concezione della virtù in Musonio*, em «Sophia», 35 (1967), pp. 301-317.

\* Ulteriores indicações bibliográficas se encontrarão nas notas da Introdução à tradução de Laurenti, acima citada.

**MYS, ESCRAVO DE EPICURO:** cf. Epicuristas, A, 12.

## N

**NAUSÍFANES DE TEOS:** cf. Pré-socráticos, 75; Atomistas 9; cf. também Céticos antigos, 3, e ademais:

★ — S. Zeppi, *Intorno al pensiero di Nausifane: Nausifane fra Democrito e lo sofista*, em *Studi sulla filosofia presocratica*, Florença, 1962, pp. 159-171.

**NELEU DE SQUEPSI**, filósofo peripatético, herdeiro, depois da morte de Teofrasto, por vontade deste, da biblioteca do Perípatos.

**NEMÉSIO DE EMESA**, filósofo neoplatônico cristão do século IV d.C.

○ É autor de um tratado *De natura hominis*

● — C. F. Matthei, *Nemesius Emesenus, De natura hominis, graece et latine*, Halae Magdeburgicae 1802; reimp. anast., Olms, Hildesheim 1967.

— Migne, *Patrologia Graeca*, XL, pp. 508ss.

ⓉⓈ — W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Londres-Filadélfia 1955.

A indicação de outras traduções se verá em A. Siclari, na obra abaixo citada, pp. 26-27 e nota 38.

★ — W. Jaeger, *Nemesius von Emesa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posseidonius*, Berlim 1914.

— A. Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Pádua 1974.

\* Rica bibliografia se encontra em Siclari, op. cit., pp. 7-28, nas notas.

**NEO-ACADÊMICOS**, são os Acadêmicos que vão de Arcesilau a Carnéades e aos seus seguidores, ou seja, os Acadêmicos céticos. (Ver como os caracteriza Cícero, *Acad. pr.*, XII, 43-46.)

Eis os expoentes desta orientação neo-acadêmica (atemo-nos à lista de Goedeckemeyer).

1. ARCESILAU DE PITANA, nasceu em 316/315 e morreu em 241/240 a.C. Foi escolarca de 268 a 264 (cf. verbete).

2. LÁCIDES DE CIRENE, discípulo e sucessor de Arcesilau na direção da escola (cf. verbete).

3. TELECLES DE FOCÉIA, provavelmente foi escolarca.

4. EVANDRO DE FOCÉIA, provavelmente foi escolarca.

5. EGESINO DE PÉRGAMO, morreu, talvez, em torno a 159/158 a.C. Foi um dos escolarcas.

6. CARNÉADES DE CIRENE, viveu entre o final do século III e a segunda metade do século II a.C. Foi um dos escolarcas mais famosos.

7. CARNÉADES O JOVEM, filho de Polemarco. Recebeu de Carnéades, o Velho, o encargo da direção da escola. Morreu em torno a 131/130 a.C.

8. CRATES DE TARSO, morreu no final do século II a.C. Foi escolarca, sucessor de Carnéades, o Jovem.

9. CLITÔMACO DE CARTAGO, nasceu em torno a 187/186 a.C. e morreu em torno a 110/109. Foi sucessor de Crates (cf. verbete).

A Academia nesse período teve muitos seguidores, e alguns destes fundaram também escolas fora de Atenas.

10. CÁLICLES, fundou uma escola em Lárisa.

11. ZENODORO DE TIRO, presidiu uma escola em Alexandria.

12. AGNON DE TARSO, foi um dos mais vivos discípulos de Carnéades. Polemizou sobretudo contra a retórica.

13. CÁRMADAS (ou CÁRMADES ou CÁRMIDES), foi hábil orador e tentou utilizar a retórica em sentido carneadiano. Teve depois uma escola e discípulos próprios.

14. AGATOCLES DE TIRO, discípulo de Carnéades.

15. METRODORO DE ESTRATONICÉIA, abandonou as fileiras epicuristas para passar à escola de Carnéades.

16. MELÂNCIO DE RODES, discípulo de Carnéades.

17. ÉSQINES DE NÁPOLES, discípulo de Melâncio. Pôde ainda ouvir as lições do velho Carnéades.

18. DIODORO, orador e sofista. Discípulo de Cármadas.

19. METRODORO DE SQUEPSI, viveu a cavaleiro entre os séculos II e I a.C. Foi discípulo da Cármadas. Teve, por sua vez, discípulos (um Metrodoro de Pitana e um Metrodoro de Cítico, a nós totalmente desconhecidos).

20. HERÁCLITO DE TIRO, discípulo de Clitômaco. Polemizava amiúde com Antíoco.

21. FILO DE LÁRISSA, discípulo de Clitômaco. Com as últimas tomadas de posição desse filósofo, a Academia inverteu a rota, para passar, depois, com Antíoco, decididamente ao ecletismo (cf. verbete Ecléticos).

Estreitas ligações com os neo-acadêmicos tiveram CÍCERO, que, porém, tende de modo explícito para o ecletismo, embora moderado (cf. verbete), e FAVORINO (cf. verbete).

Deve ser retirado da lista dos neo-acadêmicos (contrariamente ao que se acreditava e alguns ainda continuam a crer) EUDORO DE ALEXANDRIA, que é um dos primeiríssimos médio-platônicos (cf. verbete).

Fundamental para a reconstrução do catálogo dos Acadêmicos, é:

— S. Meckler, *Academicorum Philosophorum Index Herculensis*, Berlim 1958<sup>2</sup>.

○ Desses filósofos possuímos sobretudo testemunhos indiretos.

● Uma coletânea sistemática dos testemunhos e fragmentos desses filósofos está projetada por M. Gigante na coleção «La Scuola di Platone», patrocinada pelo «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» e publicada pela editora Bibliopolis de Nápoles.

① Uma boa coletânea em tradução italiana dos autores mais significativos encontra-se em

— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 135-537 (oportunamente Russo inclui também os *Academica* ciceronianos).

Indicações mais pormenorizadas damos nos verbetes individuais, aos quais remetemos acima.

★ — R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophische Schriften*, vol. III, Leipzig 1883; reimpr. anast., Hildesheim 1964.

— Brochard, *Les sceptiques...* [cf. verbete Céticos], pp. 93-225.

— L. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 vols., Roma 1889-1893.

— Goedeckemeyer, *Geschichte...* [cf. verbete Céticos], pp. 30-209.

— P. Couissin, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, em «Revue d'Histoire de la Philosophie», 3 (1929), pp. 241-276.

— P. Couissin, *L'origine et l'évolution de l'époché*, em «Revue des Études Grecques», 42 (1929), pp. 373-397.

— O. Gigon, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, em «Museum Helveticum», 1 (1944), pp. 47-64.

— Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec* [cf. verbete Céticos], pp. 39-135.

— Dal Pra, *Lo scetticismo greco* [cf. verbete Céticos], I, pp. 113-346.

— A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie*, Münster (Westf.) 1975<sup>2</sup>.

\* — L. Ferraria; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], pp. 753-850.

**NEOCÉTICOS** (da segunda metade do século I a.C. aos inícios do século III d.C.)

Os neocéticos ou neopirronianos tentaram fazer reviver o espírito pirroniano, reagindo contra as involuções do ceticismo acadêmico. Podemos

distinguir dois grupos de neocéticos. 1) O primeiro grupo caracterizado pela preocupação de reformular rigorosamente a doutrina pirrônica, encabeçado por Enesídemo e seus seguidores e sucessores. 2) O segundo grupo (caracterizado pelos pensadores, na maioria médicos, que tentaram um conúbio do ceticismo com as instâncias metodológicas da medicina empírica, iniciado com Menódoto, porém há mais tempo em gestação) cujo representante mais significativo é Sexto Empírico.

Diógenes Laércio transmitiu-nos um catálogo de céticos que vai da reconstrução da escola com Ptolomeu de Cirene (cerca de um século depois de Tímon) até Saturnino. Apresentamo-lo aqui, embora, com toda probabilidade, só em parte seja confiável, completando-o, depois, com um elenco de outros expoentes (quase todos conhecidos por Diógenes Laércio). Diz, portanto, o nosso autor, que a escola cética se interrompeu com Tímon e que foi reconstruída por Ptolomeu de Cirene e que, portanto, prosseguiu ininterrupta como se segue:

1. PTOLOMEU DE CIRENE.
2. DIÓSCORO DE CHIPRE.
3. NICOLÓCO DE RODES, discípulo de Ptolomeu.
4. EUFRÂNOR DE SELÊUCIA, discípulo de Ptolomeu.
5. PRAILO DE TRÓADE, discípulo de Ptolomeu.
6. ÊUBULO DE ALEXANDRIA, discípulo de Eufânor.
7. PTOLOMEU DE ALEXANDRIA, discípulo de Êubulo.
8. SARPEDON, discípulo de Ptolomeu.
9. HERÁCLIDES, discípulo de Ptolomeu.
10. ENESÍDEMO DE CNOSSOS, discípulo de Heráclides (cf. verbete).
11. ZEUSIPO DE CNOSSOS, discípulo de Enesídemo.
12. ZÊUXIS dito GONIOPO, discípulo de Zeusipo.
13. ANTÍOCO DE LAODICÉIA, discípulo de Zêuxis.
14. MENÓDOTO DE NICOMÉDIA, discípulo de Antíoco.
15. TEÓDAS DE LAODICÉIA, discípulo de Antíoco.
16. HERÓDOTO DE TARSO, discípulo de Menódoto.
17. SEXTO EMPÍRICO, discípulo de Heródoto (cf. verbete).
18. SATURNINO dito CITENA, discípulo de Sexto Empírico.

Diógenes Laércio qualifica como «médico empírico» apenas Menódoto e chama «Empírico» a Sexto; mas notem-se as correspondências de outros nomes dessa lista com nomes incluídos no elenco dos Médicos Empíricos (cf. verbete).

Todos os nomes que precedem o de Enesídemo são muito problemáticos. Diógenes Laércio extrai as notícias de Menódoto, interessado em dar consistência à sua seita, e por isso a sua fonte é suspeita, tanto mais que, expressamente, o aristotélico Aristócles (em Eusébio, *Praep. evang.*, XIV, 18,29) diz que o renovador do ceticismo foi Enesídemo. Com efeito, só a

partir de Enesídemo sabemos com precisão de doutrinas neopirronianas. Ao elenco de Diógenes Laércio é preciso acrescentar os seguintes nomes:

19. APOLÔNIDES DE NICÉIA, que viveu nos tempos de Zêuxis e de Antíoco de Laodicéia, o qual foi autor de um comentário aos *Silli* de Tímon.

20. AGRIPA, famoso como autor de uma tábua dos tropos (cf. verbete).

21. APELAS, discípulo de Agripa e autor de um livro sobre ele.

22. CÁSSIO, talvez contemporâneo de Menódoto, o qual escreveu um livro sobre o epilógismo.

23. TEODÓSIO, contemporâneo de Teôdas.

○ Da maior parte desses autores possuímos fragmentos e, sobretudo, testemunhos indiretos. Da obra maior de Enesídemo, possuímos um precioso resumo de Fócio, enquanto de Sexto Empírico possuímos obras completas, e, ademais, conspícuas (cf. verbete).

● Falta ainda uma coletânea e uma edição crítica dos fragmentos dos neocéticos. Para as edições de Sexto Empírico cf. verbete.

As indicações das fontes concernentes aos outros autores se encontrarão em

— Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, pp. 1ss.

— Goedeckemeyer, *Geschichte...* [cf. verbete Céticos], pp. 209ss.

Ⓣ Uma coletânea em tradução italiana dos textos essenciais dos principais neocéticos foi feita por:

— Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 539-759.

★\* Para a literatura crítica fundamental e as bibliografias específicas cf. o verbete Céticos, bem como os verbetes aos quais remetemos.

**NEÓCLES EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 13.

**NEO-ESTÓICOS** (séculos I e II d.C.).

Os neo-estóicos são os estóicos que floresceram em Roma na era imperial e caracterizados, com relação aos estóicos antigos e com relação aos do Pórtico do meio, por uma forte sensibilidade religiosa e — entre outras coisas — por infiltrações cínicas e médio-platônicas.

Os expoentes de maior relevo são:

1. SÊNECA, LÚCIO ANEU (cf. verbete).

2. MUSÔNIO RUFO (cf. verbete).

3. EPICTETO DE HIERÁPOLIS (cf. verbete).

4. MARCO AURÉLIO (cf. verbete).

De menor relevo, mas de certo interesse são:

5. HIERÓCLES (não deve ser confundido com o homônimo filósofo neoplatônico), que repropôs de maneira escolástica e popular a ética estóica (cf. verbete).

6. CORNUTO, LÚCIO ANEU, autor de um manual de teologia pagã interpretada em chave alegórica (cf. verbete).

7. QUEREMON, douto alexandrino, mas de origem egípcia, que interpretou a teologia egípcia em chave alegórica.

Para os nomes de cientistas e de poetas ligados ao Pórtico cf. vol. IV, p. 64. Para outros nomes de estóicos desse período cf. Pohlenz, *La Stoa...* [cf. verbete Estóicos], vol. II, pp. 10-30.

○●Ⓜ Desses filósofos chegaram-nos numerosas obras, das quais daremos conta nos respectivos verbetes, junto com as relativas edições e traduções.

★ — Pohlenz, *La Stoa...* [cf. verbete Estóicos], vol. II, pp. 3-187, e ademais:

— C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, Paris 1900<sup>7</sup>.

— V. E. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge 1911; Nova Iorque 1958.

— V. D'Agostino, *Studi sul Neostoicismo*, Turim 1962.

— A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris 1967.

— P. V. Cova, *Lo stoico imperfetto*, Nápoles 1978.

Ver ulteriores indicações bibliográficas nos verbetes individuais.

## NEOPITAGÓRICOS (séculos I a.C. — inícios do século III d.C.).

Distinguimos um *médio-pitagorismo* de um *neopitagorismo* pelas razões que explicamos no vol. IV, pp. 321-341. Médio-pitagóricos são certos autores de pseudo-epígrafos que se ocultam sob o nome de antigos pitagóricos (cf. verbete), enquanto neopitagóricos são, propriamente, os filósofos que se apresentam com o seu nome, tendo conquistado plena consciência da sua identidade e do seu papel, que falta, ao invés, aos autores de pseudo-epígrafos.

Entre os neopitagóricos podem-se distinguir os seguintes quatro grupos:

I) um primeiro grupo, que agiu em ambiente romano, cuja filosofia teve uma marca prevalentemente ética; II) um segundo grupo, que desenvolveu uma tendência religioso-especulativa; III) um terceiro grupo, que desenvolveu uma tendência religioso-mística; IV) um quarto grupo, constituído por colecionadores de sentenças, cujo «pitagorismo» é muito tênue e genérico. I. Neoplatônicos que agiram em ambiente romano

1. PÚBLIO NIGÍDIO FIGULO, viveu na primeira metade do século I a.C. (cf. verbete).

2. QUINTO SÉSTIO (e o SEU CÍRCULO), floresceu na segunda metade do século I a.C. e nos primeiros anos do século I d.C.

3. SÉSTIO, filho de Quinto Séstio.

4. SOCION DE ALEXANDRIA, foi um dos mestres de Sêneca.

5. LÚCIO CRAXÍCIO DE TARENTO

6. FABIANO PAPÍRIO, que passou da retórica à filosofia. Foi um dos mestres de Sêneca, que fala dele na *Epístola* 100.

## II. Neopitagóricos que desenvolveram uma tendência religioso-especulativa

1. MODERATO DE GADES, viveu no século I d.C. (cf. verbete).
2. NICÔMACO DE GERASA, viveu na primeira metade do século II d.C. (cf. verbete).

3. NUMÊNIO DE APAMÉIA, viveu na segunda metade do século II d.C. Fundiu o médio-platonismo com o pitagorismo (cf. verbete).

4. CRÔNIO, apresentado pelas fontes antigas como seguidor de Numênio (cf. verbete).

## III. Neopitagóricos representantes da tendência puramente místico-religiosa

1. APOLÔNIO DE TIANA, viveu no século I d.C. (cf. verbete).
2. FILOSTRATO FLÁVIO, famoso sobretudo por ter escrito *A vida de Apolônio*, composta por inspiração de Júlia Domna (cf. verbete).

## IV. Neopitagóricos colecionadores de sentenças

1. SEXTO (não se deve confundir com Séstio) (cf. verbete).
2. SEGUNDO (cf. verbete).

●● Desses pensadores, se excetuarmos Nicômaco, Filostrato, Sexto e Segundo, chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos. De muitos foi feita a coletânea e a edição dos fragmentos, da qual daremos conta nos respectivos verbetes. As fontes para a reconstrução do pensamento dos Séstios se encontrarão indicadas nos autores abaixo citados.

★ Sobre o neopitagorismo em geral e sobre o romano em particular, ver:

— E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 699ss.; recentemente traduzido ao italiano: cf., abaixo, Zeller-Del Re.

— A. Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i romani*, Catânia 1921.

— F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936.

— V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, vol. I, Pádua 1941.

— L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Turim 1955.

De todos os neopitagóricos de relevo daremos indicações analíticas nos respectivos verbetes.

\* Em Ferraro, op. cit., pp. 422ss., e nas notas, *passim*, se encontrará ampla bibliografia. Cf. a bibliografia sobre outros neopitagóricos nos respectivos verbetes.

Recentemente foi também publicada a tradução italiana da parte da obra zelleriana que trata dos neopitagóricos, com atualizações de R. Del Re, infelizmente nem sempre satisfatórias e, sobretudo, incompletas.

— E. Zeller; R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, Volume IV: *I precursori del Neoplatonismo*, trad. de E. Pocar, aos cuidados de R. Del Re, La Nuova Italia, Florença 1979, pp. 3-141 [citamos este volume com a abreviação Zeller-Del Re].



## NEOPLATÔNICOS (séculos III-VI d.C.).

Sobre as escolas segundo as quais se podem reagrupar os neoplatônicos e sobre as tendências a elas relativas fizeram-se esclarecimentos sobretudo no curso do nosso século, e os debates e aprofundamentos estão ainda em curso. Tomamos como base o quadro fornecido por Praechter, que corrige radicalmente o que foi proposto por Zeller, integrando-o em alguns pontos. Recordamos ainda que as teses fundamentais de Praechter foram fundamentalmente confirmadas pelos estudos sucessivos, exceto na interpretação da escola de Alexandria, que alguns, hoje, tendem a reavaliar, considerando-a filosoficamente mais consistente do que pensava Praechter. Eis um catálogo dos expoentes do neoplatonismo, dividido segundo as escolas. Entendemos a palavra «escola» em sentido lato: não só como uma instituição juridicamente estabelecida, mas como um grupo de pensadores que têm entre si algumas características essenciais em comum, suficientes para reagrupá-los, embora subsistam entre eles diferenças de várias espécies.

I. Primeira escola de Alexandria ou escola de Amônio Sacas (floresceu na primeira metade do século III d.C.)

1. AMÔNIO SACAS, fundador (cf. verbete).

2. LONGINO CÁSSIO (cf. verbete).

3. ERÊNIO (cf. verbete).

4. ORÍGENES PAGÃO e, provavelmente, ORÍGENES CRISTÃO. Parece, em todo caso, que os dois autores devam ser distinguidos (cf. verbetes).

5. PLOTINO DE LICÓPOLIS (cf. verbete).

Lança um pouco de luz sobre o clima espiritual da escola de Amônio o que Porfírio diz na *Vida de Plotino*, 3 (cf. verbete Porfírio).

II. Escola de Plotino em Roma (floresceu na segunda metade do século III d.C.)

1. PLOTINO, fundador da escola (cf. verbete).

2. AMÉLIO GENTILIANO DE ETRÚRIA, fidelíssimo seguidor de Plotino (cf. verbete).

3. PORFÍRIO DE TIRO, sistematizador das *Enéadas* (cf. verbete).

O clima espiritual e as características da escola são bem descritas por Porfírio, na *Vida de Plotino* (cf. verbete Porfírio), *passim*. Aí se encontrarão também os nomes de muitos freqüentadores da escola, alguns dos quais eram famosos personagens da época.

Porfírio teve, por sua vez, discípulos, quase todos de escasso relevo. A alguns deles, como GEDÁLIO e CRISAÓRIO, dedicou escritos.

Entre os discípulos de Porfírio desponta Jâmblico, que, porém, rompeu com o mestre, fundou uma escola própria, imprimindo ao neoplatonismo uma direção especulativo-místico-teúrgica.

### III. Escola da Síria ou Escola de Jâmblico (floresceu no início do século IV d.C.)

1. JÂMBLICO DE CALCIDES, fundador (cf. verbete).
2. DEXIPO (cf. verbete).
3. SOPATROS DE APAMÉIA, foi considerado o mais significativo, ou pelo menos um dos mais conspícuos dos discípulos de Jâmblico. (Ver: Eunápio, *Vidas*, V, 1,5; VI, 1-3 e o verbete Sopatros em Suda.)
4. TEODORO DE ÁSINE (cf. verbete).
5. EDÉSIO DE CAPADÓCIA, assumiu a herança espiritual de Jâmblico, mas imprimiu-lhe uma direção acentuadamente místico-teúrgica e fundou uma escola própria em Pérgamo (cf. abaixo).

Muitas notícias sobre essas personagens, sobre as suas características peculiares e sobre o clima geral dessa escola se extraem de *Vidas dos Sofistas* de Eunápio (cf. verbete), pessoalmente ligado à tendência da escola de Pérgamo, que dela deriva.

### IV. Escola de Pérgamo (floresceu entre 325 e 363 d.C.)

1. EDÉSIO, fundador da escola.
- Entre os muitos seguidores de Edésio tiveram grande fama:
2. CRISÂNIO DE SARDES, mestre de Juliano imperador.
3. MÁXIMO, mestre de Juliano imperador.
4. PRISCO DE TESPRÓTIA ou de MOLÓXIA NO ÉPIRO.
5. EUSÉBIO DE MINDO, constitui uma espécie de exceção no âmbito dessa escola, dado que tenta recuperar o valor da razão acima das práticas teúrgicas.
6. JULIANO IMPERADOR (cf. verbete).
7. SALÚSTIO SEGUNDO (cf. verbete).
8. EUNÁPIO DE SARDES, discípulo de Crisânio. É o historiador da escola (cf. verbete).

Foram influenciados pelo clima dessa escola os retóricos:

9. LIBÂNIO DE ANTIOQUIA (cf. verbete).
10. IMÉRIO DE PRUSA (cf. verbete).

Acrescentaremos a este elenco também:

11. EUSTÁCIO DE CAPADÓCIA, que dirigiu uma escola na Capadócia.
12. SOSIPATRA DE CAPADÓCIA, mulher de Eustácio, que superou (diz Eunápio) o marido na sapiência filosófica.
13. ANTONINO DE CAPADÓCIA, filho de Eustácio e de Sosipatra, que fundou uma escola na fóz do Nilo, perto de Canopo.

A tèmpera espiritual dessa escola e as suas peculiaridades são eficazmente representadas na já citada *Vidas* de Eunápio (cf. verbete).

### V. Escola de Atenas (floresceu entre o final do século IV e 529 d.C.)

1. PLUTARCO FILHO DE NESTÓRIO, provavelmente fundador e primeiro escolarca da escola (cf. verbete).

2. SIRIANO DE ALEXANDRIA, ajudou Plutarco na fundação da escola e sucedeu-o na direção em torno a 431/432 d.C. (cf. verbete).

3. DOMNINO DE LÁRISSA NA SÍRIA, sucedeu a Siriano na direção da escola (cf. verbete).

4. PROCLO DE CONSTANTINOPLA, discípulo do velho Plutarco e de Siriano, sucedeu a Domnino na direção da escola, e a dirigiu até 485 d.C. (cf. verbete).

5. MARINO DE NEÁPOLES, sucedeu a Proclo na direção da escola (cf. verbete).

6. AGÁPIO, discípulo de Proclo e de Marino e mestre de João Lido.

7. ISIDORO DE ALEXANDRIA, discípulo de Marino. Foi escolarca em torno a 490 d.C. (cf. verbete).

8. ÉGIA, discípulo do último Proclo, foi escolarca e responsável pela sua decadência, como refere Damácio.

9. ZENÓDOTO, discípulo de Proclo; sucedeu a Égia na direção da escola.

10. DAMÁCIO DE DAMASCO, dirigiu a escola até 529, ano em que caiu o edito de Justiniano, tendo decidido, então, mudar-se para a Pérsia (cf. verbete).

11. EULÂMIO FRÍGIO, fez parte do grupo de filósofos que emigraram para a Pérsia.

12. HÉRMIAS FENÍCIO, fez parte do grupo de filósofos que emigraram para a Pérsia (cf. verbete).

13. DIÓGENES FENÍCIO, fez parte do grupo de filósofos que emigraram para a Pérsia.

14. ISIDORO DE GAZA, fez parte do grupo de filósofos que emigraram para a Pérsia.

15. PRISCIANO LIDO, fez parte do grupo de filósofos que emigraram para a Pérsia (cf. verbete).

16. SIMPLÍCIO DE CILÍCIA, encabeçou com Damácio o grupo de filósofos que emigraram para a Pérsia (cf. verbete).

Para a indicação de outros discípulos de Proclo, que são apenas puros nomes, cf. Zeller-Martano [abaixo cit.], p. 209, nota 51.

Uma série de notícias sobre a escola, sobre os seus membros e sobre o clima espiritual que a caracteriza podem ser extraídas da *Vida de Isidoro* de Damácio, e da *Vida de Proclo* de Marino.

VI. Segunda escola de Alexandria (desenvolveu-se entre o final do século IV e os inícios do século VI d.C.)

Distinguimos, com Praechter, três grupos de nomes: A) o dos filósofos nos quais prevaleceu o caráter teórico; B) o dos comentadores e C) o dos pensadores que têm frágeis ligações com a escola ou estão à sua margem.

A) 1. HIPÁTIA FILHA DE TEON, pode ser considerada a figura à qual está ligado o renascimento da filosofia em Alexandria. Foi assassinada em 415 pelos cristãos (cf. verbete).

2. SINÉSIO, discípulo de Hipátia e depois bispo de Cirene (cf. verbete).

3. HIERÓCLES DE ALEXANDRIA (cf. verbete).

4. TEOSÉBIO, discípulo de Hierócles.

5. ENÉIAS DE GAZA (cf. verbete).

B) 1. HÉRMIAS DE ALEXANDRIA (cf. verbete).

2. AMÔNIO FILHO DE HÉRMIAS, de quem depende uma longa série de comentadores (cf. verbete).

3. ASCLÉPIO DE TRALES (cf. verbete).

4. JOÃO dito FILOPONO (cf. verbete).

5. OLIMPIODORO O JOVEM (existiu em Alexandria outro Olimpiodoro, também comentador de Platão e de Aristóteles, que foi ouvido por Proclo; cf. verbete).

6. ELIAS, discípulo de Olimpiodoro (cf. verbete).

7. DAVI O ARMENO, discípulo (indireto) de Olimpiodoro (cf. verbete).

8. ESTÊVÃO DE ALEXANDRIA, com o qual já se alcançam os primeiros decênios do século VII e se encerra a série dos comentadores alexandrinos (ensinou em Alexandria, mas depois passou a Constantinopla; cf. verbete).

C) 1. ALEXANDRE DE LICÓPOLIS, escreveu um tratado contra os Maniqueus, talvez já nos inícios do século IV (cf. verbete).

2. ASCLEPIODOTO DE ALEXANDRIA, viveu na segunda metade do século V, foi cientista e médico.

3. NEMÉSIO BISPO DE EMESA (cf. verbete).

4. JOÃO LIDO, viveu na primeira metade do século VI, foi cristão (cf. verbete).

VII. Neoplatônicos do Ocidente latino (séculos IV e V d.C.)

Praechter propõe o seguinte catálogo de nomes (a Praechter remetemos também para a bibliografia, pp. 647-655):

1. CORNÉLIO LABEÓN, século III d.C., do qual chegaram-nos apenas testemunhos.

2. CALCÍDIO, século IV (cf. verbete).

3. MÁRIO VITORINO, século IV.

4. VÉTIO AGÓRIO PRETESTATO, morreu em 384, desenvolveu obra de tradutor.

5. MACRÓBIO, séculos IV/V (cf. verbete).

6. FAVORINO EULÓGIO, discípulo de Agostinho.

7. MARCIANO CAPELA, viveu a cavaleiro entre os séculos IV e V (cf. verbete).

8. BOÉCIO, viveu a cavaleiro entre os séculos V e VI (cf. verbete).

○ De muitos neoplatônicos chegaram-nos obras completas e foram recuperados fragmentos das obras perdidas. Daremos conta das edições, das traduções e dos eventuais comentários nos respectivos verbetes às quais remetemos. Recordamos que está em curso um intenso trabalho neste setor, descuidado por muitos anos, e que assistimos a um verdadeiro renascimento de estudos neoplatônicos de consistente alcance.

★ Damos aqui a indicação de algumas obras sobre o neoplatonismo,

sobre a sua gênese e o seu desenvolvimento, de interesse geral, ou pelo menos obras que, embora centradas sobre alguns autores, lançam luz sobre o pensamento neoplatônico no seu conjunto, seja na dimensão histórica, seja na dimensão teórica. Nos verbetes individuais daremos indicação dos trabalhos em âmbito mais restrito.

O estudo que assinala quase uma linha de demarcação nas pesquisas sobre neoplatonismo é o já muitas vezes citado:

— K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, em *Genethliakon Carl Robert*, Berlim 1910, pp. 103-156; agora também em *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-Nova Iorque 1973, pp. 165-216.

Da literatura precedente, muitas coisas restam ainda válidas, mas devem, em todo caso, ser relidas segundo a ótica fornecida por Praechter. Eis algumas das reconstruções anteriores e posteriores a Praechter mais famosas e úteis:

— A. J. Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, 3 vols., Paris 1844<sup>2</sup>.

— J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., Paris 1843-1845.

— E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols., Paris 1846-1851; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965.

— T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, Cambridge 1901, 1918<sup>2</sup>; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1961.

— E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, Leipzig 1923<sup>5</sup> (a última edição foi licenciada pelo autor em setembro de 1902). A última parte desse volume está traduzida em italiano: E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, *La filosofia postaristotelica*. Volume VI: *Giamblico e la scuola di Atene*, trad. de E. Pocar, aos cuidados de G. Martano, La Nuova Italia, Florença 1961 (infelizmente o atualizador não levou em conta as conquistas de Praechter e manteve, substancialmente, as linhas de Zeller; citamos este volume com a abreviação Zeller-Martano).

— W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neoplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlim 1914.

— W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlim 1930; 1964<sup>2</sup>.

— P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; 1969<sup>3</sup>; 1975<sup>4</sup>.

— H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdã 1964; reimpr. 1967.

— K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966; 1971<sup>2</sup>.

— W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlim-Nova Iorque 1966.

— P. Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache, Jamblichos*,

*Plotin, Porphyrios, Proklos*, Munique 1970.

— H. Dörrie, *Platonica minora*, Munique 1976.

— AA.VV., *Le néoplatonisme*, «Colloque international du Centre International de la Recherche Scientifique», Royaumont, 9-13 juin 1969 («Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines»), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971.

— AA.VV., *Études néoplatoniciennes*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1973.

— AA.VV., *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente ed Occidente* (Roma 5-9 ottobre 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974.

— AA.VV., *Proceedings of the Philosophical Meeting on Neoplatonism*, Corfu 1975 («Diotima», 4 [1976]), Atenas 1976.

— AA.VV., *The Significance of Neoplatonism*, Edited by R. Baine Harris («Studies in Neoplatonism», 1). International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University Norfolk, Norfolk (Va.) 1976.

— AA.VV., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Herausgegeben von C. Zintzen, Darmstadt 1977.

\* Ulterior bibliografia se encontrará em

— B. Mariën, *Bibliografia critica degli studi platonici con rassegna delle loro recensioni*, riveduta e curata da V. Cilento, vol. III, 2, da tradução italiana das *Enéadas*, feita por Cilento [cf. verbete Plotino], pp. 463ss.

**NEXA DE QUIOS:** cf. Pré-socráticos, 69; Atomistas, 3.

**NÍCIPO PERIPATÉTICO**, discípulo de Teofrasto e citado no seu testamento.

**NICOLAU DE DAMASCO**, peripatético do século I a.C.

○ Chegaram-nos fragmentos da sua obra *Sobre a filosofia de Aristóteles*.

●(T)C — H. J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus, On the Philosophy of Aristotle, Fragment of the First Five Books Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary*, («Philosophia antiqua», vol. 13), Brill, Leiden 1965; 1969<sup>2</sup>.

★ Além da densa introdução de Drossaart Lulofs, ver:

— Moraux, *Der Aristotelismus...* [cf. verbete Peripatéticos], pp. 445-514.

\* Ulteriores indicações bibliográficas em Moraux, op. cit., p. 445, nota 1.

**NICOLOCOS DE RODES:** cf. Céticos antigos, 7; Neocéticos, 3.

**NICÔMACO DE GERASA**, filósofo neopitagórico que viveu entre os séculos I e II d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Introdução à aritmética* *Introductio arithmeticae*
2. *Manual de harmonia* *Encheiridion harmoniches*
3. *Teologia aritmética* (em compêndio) *Theologumena arithmeticae*

● 1. A *Introdução à aritmética* é editada por:

— R. Hoche, *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis arithmeticae libri II*, Lipsia 1886 (Bibl. Teubn.).

2. Para o *Manual de harmonia* cf.:

— C. Jan, *Musici scriptores Graeci*, Lipsia 1895, pp. 209-282; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1962.

3. Para o compêndio dos *Theologumena*, que foi feito por Fócio, *Biblioth.*, cód. 187, cf. o verbete Fócio.

ⓉⓈ Da *Introdução à aritmética* existe uma versão inglesa com notas (acompanhada de importantes estudos sobre a matemática grega), e uma francesa:

— *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic, Translated into English by M. L. D'Ooge, With Studies in Greek Arithmetic by F. E. Robbins and L. C. Karpinski*, The Macmillan Company, Nova Iorque-Londres 1926.

— J. Bertier, *Nicomache de Gerasa, Introduction arithmétique*, Vrin, Paris 1978 (Introdução, tradução, notas e índice).

Para a tradução do extrato de Fócio, cf. o verbete Fócio.

**NICOSTRATO CLÁUDIO**: cf. Médio-platônicos, 17.

**NIGÍDIO FÍGULO, PÚBLIO**, filósofo neopitagórico romano do séc. I a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

● — A. Swoboda, *P. Nigidii Figuli Operum reliquiae*, Praga 1889, reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1964.

★ — L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Turim 1956, pp. 287-310.

— A. Della Casa, *Nigidio Figulo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1963.

**NIGRINO PLATÔNICO**: cf. Médio-platônicos, 18.

**NINON RETÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 44.

**NUMA REI DE ROMA, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 45; e ademais:

●Ⓢ — G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo d.C.*, Paravia, Turim 1973, I, pp. 53-69; II, pp. 221ss.

★ — L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Turim 1956, pp. 142ss.

**NUMÊNIO CÉTICO**, discípulo de Pirro, citado como tal por Diógenes Laércio, IX, 68,102, que não deve ser confundido com Numênio de Apaméia.

**NUMÊNIO DE APAMÉIA**, filósofo do século II d.C. Fundiu neopitagorismo e médio-platonismo, antecipando, mais do que outros filósofos dessa tendência, o neoplatonismo.

○ É-nos conhecido através de testemunhos e fragmentos, entre os quais destacam-se os do *Tratado sobre o Bem* e os do escrito *Sobre a infidelidade dos Acadêmicos a Platão*.

● — E. A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten* («Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», XXXVII, 2), Bruxelas 1937 (precedida de amplo estudo).

— É. des Places, *Numénius, Fragments*, Paris 1973 (Col. Budé).

Ⓛ Na edição de des Places, pp. 127-145, se encontrará um *Index Verborum* muito bem feito.

ⓉⓈ Uma tradução em francês, com notas de comentário essenciais, encontra-se na edição de des Places, acima citada.

Uma tradução inglesa, com interpretação e comentário, encontra-se em — K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea*, Londres 1917.

Uma tradução italiana de alguns fragmentos mais significativos, se encontrará em

— G. Martano, *Numenio d'Apamea, Un precursore del neoplatonismo*, Roma 1941; Nápoles 1960<sup>2</sup>.

★ Além dos volumes acima citados, já um tanto envelhecidos, mas sempre úteis pontos de partida, ver:

— H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysic*, Amsterdã 1964, pp. 63-92.

— E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, em «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genebra 1960, pp. 3-32.

— J. H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, em «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XII, Vandoeuvres-Genebra 1966, pp. 35-78.

\* — G. Invernizzi, *Lo stato attuale degli studi su Numenio di Apamea*, em «Rivista di Filosofia neoscolastica», 74 (1982), pp. 126-159.



## O

**OCELO LUCANO:** cf. Pré-socráticos, 48; Pitagóricos antigos, 22.

**OCELO LUCANO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 46, e ademais:

●(T)C— R. Harder, *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*, Weidmann, Berlim 1926 (contém também vários índices).

Ⓣ — Ocellus Lucanus, *Sur l'univers, Traduit par d'Argens*, Paris, l'an III de la République Française [= 1794/1795]. (Trata-se de uma tradução que tem valor prevalentemente histórico e retrospectivo).

**OLIMPIODORO (O VELHO) DE ALEXANDRIA**, filósofo neoplatônico, que viveu na primeira metade do século V d.C.

○ Comentou obras de Platão e de Aristóteles, e foi ouvido por Proclo, ao qual Olimpiodoro queria dar a própria filha por esposa (cf. Marino, *Vida de Proclo*, 9). Não deve, portanto, ser confundido com Olimpiodoro de Alexandria, o Jovem, discípulo de Amônio filho de Hérmiias, que é do século VI (cf. verbete).

★ — R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941, pp. 2ss.

**OLIMPIODORO DE ALEXANDRIA**, filósofo neoplatônico do século VI d.C., discípulo de Amônio filho de Hérmiias.

○ Chegaram-nos comentários a Platão e a Aristóteles.

1. O *Comentário ao Fédon* que lhe era atribuído, hoje se tende a atribuir, em boa parte, a Damácio (cf. verbete).

2. *Comentário ao Alcibiades Maior*

3. *Comentário ao Górgias*

4. *Prolegômenos às Categorias de Aristóteles*

5. Comentário às *Categorias* de Aristóteles

6. Comentário aos *Meteorológicos* de Aristóteles

● Para os comentários a Platão, ver as seguintes edições:

— W. Norvin, *Olympiodori philosophi In Platonis Phaedonem commentaria*, Lipsia 1913 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1968.

Esta edição hoje está completamente superada pela seguinte:

— L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, Volume I: Olympiodorus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdã-Oxford-Nova Iorque 1976.

— L. G. Westerink, *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, Critical Text and Indices*, North-Holland Publishing Company, Amsterdã 1956.

— W. Norvin, *Olympiodori philosophi in Platonis Gorgiam commentaria*, Lipsia 1936 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1966.

A edição de Norvin foi recentemente substituída na mesma coleção teubneriana pela edição preparada por:

— L. G. Westerink, *Olympiodori In Platonis Gorgiam commentaria*, Lipsia 1970.

Os comentários a Aristóteles estão publicados em *C.A.G.*, XII, 1 e XII, 2 (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

★ — R. Beutler, *Olympiodoros*, 13, em *R.E.*, XVIII, 1 (1939), cols. 207-227 (fundamental).

— R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: l'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Lille 1941.

\* Em Beutler, art. cit., se encontrará a bibliografia essencial.

**ONATA ou ONATO DE CROTONA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 47.

**ONAXANDRO (ou ONOXANDRO),** filósofo médio-platônico do séc. I d.C.

○ Escreveu um comentário à *República* platônica, que se perdeu. Chegou-nos integralmente o *Strategikós*, sobre a arte de comandar, calçado em forte sentimento moral.

● — A. Koechly, *Onasandri De imperatoris officio*, Lipsia 1860 (Bibl. Teubn.).

— E. Korzenszky; R. Vári, *Onasandri Strategicos*, Budapeste 1935.

Ⓐ Nessa última edição encontra-se também um ótimo índice dos termos, pp. 85-109.

Ⓙ — F. Cotta, *Onosandro Platónico, Trattato dell'ottimo Capitano generale e del suo ufficio diretto a Quinto Veranio*, Milão 1863<sup>2</sup>.

**ONESÍCrito DE ASTIPALÉIA**, historiador e pensador cínico o século IV a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos.

● — Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II, B, 134, pp. 723-736.

●© — Giannantoni, *S.R.* [cf. verbete Pré-socráticos], v C.

★ — S. T. Brown, *Onesicritus*, Berkely-Los Angeles 1949.

\* — Cf. Giannantoni, *S.R.*, cit.

**ONOXANDRO**, o mesmo que Onaxandro.

**ÓPSIMO DE RÉGIO**: cf. Pré-socráticos, 46; Pitagóricos antigos, 20.

**ÓPSIMO DE RÉGIO, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 48.

**ORÁCULOS CALDAICOS**, é uma obra em hexâmetros que nos chegou de maneira um tanto fragmentária, composta provavelmente por Juliano o Teurgo, que viveu no século II d.C. Esses *Oráculos* são denominados *caldaicos*, porque ligam-se à assim chamada «sapiência caldaica».

●Ⓣ — W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1962.

— É. des Places, *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens, Texte établi et traduit*, Paris 1971 (Col. Budé). Esta edição contém também uma clara introdução e úteis notas de comentário).

© Um poderoso comentário pode ser considerada a obra de Lewy, *Chaldaean Oracles...*, abaixo citada.

① Índices preciosos e concordâncias foram preparados aos cuidados de M. Tardieu, para a nova edição da obra de Lewy, *Chaldaean Oracles...*, abaixo cit., pp. 513-691.

★ — W. Theiler, *Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942; agora em *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlim 1966.

— E. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, em «Journal of Roman Studies», 37 (1947), pp. 55-69. Está publicado também como apêndice a *The Greeks and the Irrational*, Berkely-Los Angeles 1951; 1973<sup>2</sup>; trad. ital., La Nuova Italia, Florença 1959, pp. 335-369.

— H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Cairo 1956; Jerusalém 1960; Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978 (Études Augustiniennes).

\* Bibliografia em des Places, op. cit., pp. 63-65 e em Lewy, op. cit., pp. XXIII-XXVI e *passim*.

**ORFEU DE LEBRETA**: cf. Pré-socráticos, 1.

**ÓRFICOS** (do século VI a.C. em diante).

○ Sobre a literatura órfica que nos chegou, ver o que dissemos no vol. I, Apêndice I, pp. 369-386.

● A edição crítica fundamental, a partir da qual são feitas todas as citações, continua sendo a de:

— O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Berlim 1922; 1963<sup>2</sup>; 1972<sup>3</sup>.

Uma coletânea essencial encontra-se também em

— Diels-Kranz, I [cf. verbete Pré-socráticos], vol. I, pp. 1-20.

Mais orgânica e consistente é a coletânea de:

— G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milão 1977, pp. 117-289.

Cf., para ulteriores indicações, o nosso Apêndice acima citado.

Ⓓ Uma rica seleção do material recolhido por Kern foi traduzida por:

— G. Arrighetti, *Orfici, Frammenti*, Boringhieri, Turim 1959, 1962<sup>2</sup>.

A coletânea de Diels foi traduzida por Giannantoni [cf. verbe Pré-socráticos].

A coletânea de Colli foi traduzida pelo próprio Colli ao lado do texto originário.

© Notas de comentário essenciais e úteis se encontrarão em Colli, op. cit., pp. 389-424.

Ⓔ Índices importantes se encontrarão em Kern, op. cit., pp. 360-407.

★ — V. Macchioro, *Zagreus, Studi intorno all'orfismo*, Florença 1930<sup>2</sup>.

— W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion, A study of the Orphic Movement*, Londres 1935; 1952<sup>2</sup>; Nova Iorque 1967; tradução francesa aos cuidados de S. M. Guillemin, Payot, Paris 1956.

— I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, Nova Iorque 1941; 1973<sup>2</sup>.

— E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1951; 1973<sup>2</sup>; trad. ital. de V. Vacca de Bosis, La Nuova Italia, Florença 1959.

\* Ulterior bibliografia se encontrará em Guthrie (edição francesa), pp. 304-309; em Kern, op. cit., p. 345-350; em Colli, op. cit., pp. 443-450.

**ORÍGENES CRISTÃO**, viveu entre o final do século II e o século III d.C. É o expoente mais significativo da escola catequética de Alexandria. Provavelmente discípulo de Amônio Sacas, mas não deve ser confundido com o homônimo Orígenes (sobre o qual cf. abaixo).

○ Entre as suas obras destacam-se o *De principiis* e o *Contra Celsum*.

Esta última obra é particularmente importante para o estudioso do pensamento antigo-pagão, porque a partir dela é possível reconstruir o *Discurso*

verdadeiro de Celso, que é o primeiro ataque sistemático contra os cristãos, e que se perdeu, do qual o *Contra Celsum* é uma rigorosa e eficaz refutação.

● A edição crítica das obras de Orígenes encontra-se na grande coleção «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», preparada por Koetschau, Preuschen, Barhrens, Klostermann, Rauer:

— *Origenes Werke*, vol. I-X, Leipzig-Berlim 1899-1955.

Ⓣ — M. Simonetti, *Origene, Opere*, vol. I: *I principi*, Utet, Turim 1968.

— A. Colonna, *Origene, Opere*, vol. II: *Contro Celso*, Utet, Turim 1971.

Uma nutrida seleção encontra-se também em

— M. Simonetti, *Origene, I principi, Contra Celsum ed altri scritti filosofici*, Sansoni, Florença 1975.

★ — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

— H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962.

Ver ademais a obra de Cadiou, citada no verbete Orígenes pagão, e o estudo de Theiler, *Ammonios der Lehrer Origenes*, citado no verbete Amônio Sacas.

\* — H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge 1971.

**ORÍGENES PAGÃO**, filósofo neoplatônico do século III d.C., discípulo de Amônio Sacas. A maior parte dos estudiosos considera que deva ser distinto de Orígenes cristão, que, provavelmente, também foi discípulo de Amônio.

○ Dele não nos chegou nada.

★ — K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker, Versuch einer Interpretation*, Munique 1962.

Para a tese da identificação dos dois Orígenes, ver:

— R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935.

## P

**PANACEU PITAGÓRICO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 49.

**PANCREON PERIPATÉTICO**, discípulo e herdeiro de Teofrasto.

**PANÉCIO DE RODES**, viveu no século II a.C., iniciador do médio-estoicismo (cf. Médio-estóicos).

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos indiretos.

● — H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis Librorum fragmenta*, Bonn 1885.

— M. van Straaten, *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Editio amplificata, Brill, Leiden 1962 (1946<sup>1</sup>; 1952<sup>2</sup>).

① Uma elegante tradução alemã dos fragmentos (porém, não escolhidos com os critérios rigorosos de van Straaten) foi feita por:

— M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker: Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Artemis-Verlag, Zurique 1950, pp. 191-255.

★ Além do volume de Schmekel, citado no verbete Médio-estóicos, cf.:

— B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, Paris 1931.

— M. Pohlenz, *Antikes Führtum, Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig-Berlin 1934; trad. ital. de M. Berlincione, Paideia, Brescia 1970.

— M. van Straaten, *Panétius, Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdã 1946 (a edição dos fragmentos foi sucessivamente impressa à parte: cf. acima).

— A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo Greco-Romano*, Milão-Roma 1953, pp. 108-124 e 137-164.

— A. Grilli, *Studi paneziani*, em «Studi italiani di filologia classica», 29 (1957), pp. 31-97.

— Rist, *Stoic Philosophy* [cf. verbete Estóicos], pp. 173-200.

\* A bibliografia anterior a 1931 se encontrará em Tatakis, op. cit., pp. 227ss. e a recente em Totok, *Handbuch...*, pp. 294ss.

**PÂNFILO DE SAMOS:** cf. Acadêmicos antigos, 13.

**PANTACLÉIA MEGÁRICA:** cf. Megáricos, 14.

**PANTÓIDA DIALÉTICO:** cf. Megáricos, 13.

**PAPÍRIO FABIANO:** cf. Neopitagóricos, I, 6.

**PARÉBATO DE CIRENE:** cf. Cirenaicos, 5.

**PARMÊNIDES DE ELÉIA:** cf. Pré-socráticos, 28; Eleatas, 1, e ademais:

●◎ — H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch*, Berlim 1897.

— M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florença 1958; 1967<sup>2</sup>.

— L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1965.

Cf. a indicação de outras edições em Zeller-Reale [cf. verbete Pré-socráticos], pp. XIVss.

① Além das traduções que apresentamos no verbete Pré-socráticos, ver as três contidas nas edições acima citadas e as que indicamos em Zeller-Reale, pp. XVss.

★ Além dos volumes indicados acima, no verbete Eleatas, cf.:

— H. Schwabl, *Parmenides, Die Einheit seines Lehrgedichts*, Viena 1950.

— H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, em «Wiener Studien», 66 (1953), pp. 50-75.

— J. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris 1955.

— F. Montero Moliner, *Parmenides*, Madri 1960.

— J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964.

— A. Colombo, *Il primato del nulla e le origini della metafisica, Per una ricompreensione del pensiero di Parmenide*, Milão 1972.

— L. Ruggiu, *Parmenide*, Pádua 1975.

— A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Bari 1975.

— A. Capizzi, *La porta di Parmenide, Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma 1975.

— G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Nápoles 1978.

\* O estado geral dos estudos sobre Parmênides, de Zeller em diante, se encontrará em Zeller-Reale [cf. verbete Pré-socráticos], pp. 165-335. A bibliografia atualizada até 1967 se encontrará aí, pp. XII-XXXIII, e a posterior em Capizzi, *Introduzione...*, cit., pp. 117-151.

**PARMISCO ou PARMENISCO DE METAPONTO:** cf. Pré-socráticos, 20; Pitagóricos antigos, 7.

**PARON PITAGÓRICO:** cf. Pré-socráticos, 26; Pitagóricos antigos, 10.

**PÁSICLES DE TEBAS:** cf. Megáricos, 15.

**PATAMONES DE ALEXANDRIA,** é recordado por Diógenes Laércio como fundador de uma seita «ecclética», porém desconhecido.

**PATRON EPICURISTA:** cf. Epicuristas, Elenco dos escolarcas, 11.

**PEMPELO DE TÚRIO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 50.

**PEÔNIO DIALÉTICO:** cf. Megáricos, 26.

**PEREGRINO PROTEU:** cf. Cínicos, 22 e ademais:

●① Para o texto e a tradução da obra de Luciano, *A morte de Peregrino*, ver o verbete Luciano de Samosata.

## **PERIPATÉTICOS ANTIGOS, DA ERA HELENÍSTICA E DA ERA IMPERIAL (séculos IV a.C.-II d.C.)**

Sobre a história do Perípato pós-aristotélico e dos peripatéticos da era helenística e imperial, apenas nos últimos decênios (e particularmente no pós-guerra) se lançou adequada luz e estão ainda se realizando pesquisas de grande alcance. Dois estudiosos, sobretudo, contribuíram enormemente para o avanço dessas pesquisas: F. Wehrli, com uma edição comentada de textos, e P. Moraux, com estudos de primeira ordem dos quais falaremos abaixo.

Apresentamos aqui os catálogos dos peripatéticos e dos seguidores da filosofia peripatética distribuídos em três períodos: A) séculos IV-II a.C.; B) século I a.C.; C) séculos I-II d.C. A estes, acrescentamos D) o catálogo dos escolarcas; E) enfim, algumas indicações sobre o célebre tratado peripatético *De mundo*.

A) Peripatéticos dos séculos IV-II a.C.

Traçamos, em primeiro lugar, o catálogo dos peripatéticos que viveram nos séculos IV-II a.C., que correspondem aos que estão incluídos na coleção de Wehrli, e disposto segundo a ordem alfabética dos autores. Tenha-se presente que Wehrli exclui, por razões evidentemente contingentes, Teofrasto



(cf. verbete). Ao lado do nome dos filósofos, indicamos o volume da edição de Wehrli na qual cada um é incluído. Apresentamos esses volumes de maneira analítica abaixo.

1. ARISTO DE CÊOS, viveu entre os séculos III e II a.C. (Wehrli, VI). Cf. também Elenco dos escolarcas, 5.

2. ARISTO O JOVEM, discípulo de Critolau, viveu no século II a.C. (Wehrli, X).

3. ARISTÓXENO DE TARENTO, viveu no século IV a.C. (Wehrli, II). Cf. também o verbete.

4. CAMELEON DE HERACLÉIA NO PONTO, nasceu em torno à metade do século IV e morreu no terceiro decênio do século III a.C. Foi um contemporâneo mais jovem do conterrâneo Heráclides (Wehrli, IX). Cf. também o verbete.

5. CLEARCO DE SÓLIS, viveu entre os séculos IV e III a.C. (Wehrli, III).

6. CRITOLAU DE FASÉLIDES, viveu no século II a.C. (Wehrli, X). Cf. também Elenco dos escolarcas, 6.

7. DEMÉTRIO DE FALERA, nasceu em torno à metade do século IV a.C. (Wehrli, IV).

8. DICEARCO DE MESSENA, viveu no século IV a.C. (Wehrli, I).

9. DIODORO DE TIRO, discípulo de Critolau, viveu no século II a.C. (Wehrli, X). Cf. também Elenco dos escolarcas, 7.

10. ESTRATON DE LÂMPSACO, viveu entre os séculos IV e III a.C. (Wehrli, V). Cf. também o verbete e o Elenco dos escolarcas, 3.

○ Se excetuarmos Teofrasto que, como dissemos, é excluído do elenco de Wehrli, de nenhum desses filósofos chegaram-nos obras integrais, mas apenas fragmentos e testemunhos indiretos.

●© Eis as partes e as articulações da obra de Wehrli:

— F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, 10 fascículos e dois suplementos, Benno Schwabe Verlag, Basileia-Stuttgart 1944-1978.

Heft I : *Dikaiarchos*, 1944; 1967<sup>2</sup>.

Heft II: *Aristoxenos*, 1945, 1967<sup>2</sup>.

Heft III: *Klearchos*, 1948; 1969<sup>2</sup>.

Heft IV: *Demetrios von Phaleron*, 1949, 1969<sup>2</sup>.

Heft V: *Straton von Lampsakos*, 1950, 1969<sup>2</sup>.

Heft VI: *Lykon und Aristo von Keos*, 1952, 1969<sup>2</sup>.

Heft VII: *Heraklides Pontikos*, 1953; 1969<sup>2</sup>.

Heft VIII: *Eudemos von Rhodos*, 1955; 1969<sup>2</sup>.

Heft IX: *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, 1957; 1969<sup>2</sup>.

Heft X: *Hieronimos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rückblick: Der Peripatos in vorschristlicher Zeit, Register*, 1959, 1969<sup>2</sup>.

Supplementband I: *Hermippos der Kallimacheer*, 1974.

Supplementband II: *Sotion*, 1978.

Esta edição, por muitos aspectos preciosa, tem, contudo, o grande defeito, já assinalado, de deixar de fora Teofrasto. Ora, não só a edição de Wimmer, que apresenta o *omnia* de Teofrasto (cf. verbete Teofrasto), está totalmente superada, além de incompleta, mas uma sistemática apresentação da escola de Aristóteles, sem Teofrasto, corre o risco de não fornecer a justa perspectiva histórico-filosófica. De fato, por muitos aspectos, o primeiro Perípatos parece ser mais uma «escola de Teofrasto» do que uma «escola de Aristóteles». O próprio material recolhido por Wehrli para os filósofos acima mencionados não é totalmente completo.

— Falta uma tradução sistemática de todos esses textos, assim como falta um léxico.

★ — K. O. Brink, *Peripatos*, em *R.E.*, Supl. 7 (1940), cols. 899-949.

— I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

— Wehrli, *Der Peripatos in vorchristlicher Zeit*, em op. cit., Heft X, pp. 93-128 (muito útil).

— G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Pádua 1968.

— L. Repici, *Lo sviluppo delle dottrine etiche nel Peripato*, em AA.VV., *Scuole socratiche e filosofia ellenistica*, aos cuidados de G. Giannantoni, Società Editrice Il Mulino, Bolonha 1977, pp. 215-243.

Sobre o Perípatos como escola e como instituição, ver:

— J. P. Lynch, *Aristotle's School, A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1972.

\* A bibliografia se encontrará em Wehrli, *passim*.

11. EUDEMO DE RODES, viveu no século IV a.C. (Wehrli, VIII).

12. FANIA DE ERESO, viveu a cavaleiro entre os séculos IV e III a.C. (Wehrli, IX).

13. HERÁCLIDES PÔNTICO, Wehrli o indica entre os peripatéticos, mas, na realidade, deve ser situado entre os Acadêmicos (Wehrli, VII). Cf. também o verbete.

14. HERMIPO O CALIMAQUEU, viveu em torno a 200 a.C. (Wehrli, Supl. I).

15. JERÔNIMO DE RODES, viveu no século III a.C. (Wehrli, X).

16. LÍCON DE TRÔADE, viveu no século III a.C. (Wehrli, VI). Cf. também Elenco dos escolarcas, 4.

17. PRAXÍFANES DE LESBOS, ativo em Rodas, discípulo de Teofrasto, viveu entre os séculos IV e III a.C. (Wehrli, IX).

18. SÓCION DE ALEXANDRIA, viveu no século II a.C. (Wehrli, Supl. II). Cf. também o verbete.

## B) Peripatéticos do século I a.C.

Os nomes que tiveram um significado na história do aristotelismo do século I a.C. são os seguintes, elencados em ordem alfabética. Ao lado dos nomes, indicamos as páginas nas quais Moraux os examina de modo muito preciso, na obra abaixo citada. (Já demos informações sintéticas sobre esses autores no vol. IV, pp. 12-25, ao qual remetemos.)

1. ANDRÔNICO DE RODES (Moraux, pp. 45-141). Cf. também o verbete e o Elenco dos escolarcas, 9.

2. APELICON DE TEOS (Moraux, pp. 18ss.).

3. ARISTO DE ALEXANDRIA (Moraux, pp. 181-193). Cf. também o verbete.

4. BOETO DE SÍDON (Moraux, pp. 143-179).

5. CRÁTIPO DE PÉRGAMO (Moraux, pp. 223-256). Cf. também Elenco dos escolarcas, 10.

6. ERINEU (Moraux, p. 28 e nota 68). Cf. também Elenco dos escolarcas, 8.

7. ESTASÉIA DE NÁPOLES (Moraux, pp. 217-221).

8. NICOLAU DE DAMASCO (Moraux, pp. 445-514). Cf. também o verbete.

9. SENEARCO DE SELÊUCIA (Moraux, pp. 197-214). Cf. também o Elenco dos escolarcas, 11.

10. TIRANION DE AMISO (Moraux, pp. 33-44).

Muito ligado aos peripatéticos dessa época foi ÁRIO DIDIMO (cf. verbete).

○ Desses aristotélicos chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos indiretos, na maior parte dos casos relativos a comentários de Aristóteles.

● De alguns desses filósofos foram feitas edições das quais daremos notícia nos verbetes aos quais remetemos. De todos, porém, existem precisas indicações das fontes que conservaram fragmentos ou transmitiram testemunhos, em Moraux, nas páginas indicadas.

★ Eis os créditos dessa monografia, sem dúvida a mais completa, e destinada a ser doravante um ponto de referência obrigatório para qualquer pesquisa sobre esses autores:

— P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Ersten Band: Die Renaissance des Aristotelismus, im 1. Jh. v. Chr.*, W. De Gruyter, Berlim-Nova Iorque 1973 («Peripatoi», Bd. 5).

\* Aí, pp. 517-520, se encontrará também a literatura crítica essencial e ulteriores indicações bibliográficas particulares, *passim*.

## C) Peripatéticos da era cristã (séculos I-II)

Elencamos, em ordem alfabética, os nomes de aristotélicos da era cristã, cujo significado já foi em parte individuado nas modernas pesquisas historiográficas. Outros nomes, alguns já conhecidos, conquistarão o seu rosto próprio quando Moraux publicar os outros dois volumes da sua monumental obra. (Para a indicação de outros nomes cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 805ss., nota 2.)

1. ADASTRO DE AFRODÍSIA (cf. verbete).
  2. ALEXANDRE DE AFRODÍSIA (cf. verbete; cf. também Elenco dos escolarcas, 18).
  3. ALEXANDRE DE EGE, floresceu na metade do século I d.C. Segundo *Suda*, foi mestre de Nero.
  4. ARISTÓCLES DE MESSENA (cf. verbete; cf. também Elenco dos escolarcas, 16).
  5. ARISTÓTELES DE MITILENE (cf. verbete).
  6. ASPÁSIO DE AFRODÍSIA (cf. verbete; cf. também Elenco dos escolarcas, 13).
  7. HERMINO, viveu no século II d.C. Talvez tenha sido discípulo de Aspásio e, certamente, mestre de Alexandre (cf. Simpício, *De coelo*, 431, 32). Foi autor de um comentário às *Categorias* (cf. Luciano, *Demon.*, 56). Cf. também Elenco dos escolarcas, 14.
  8. PTOLOMEU QUENO DE ALEXANDRIA (cf. verbete).
  9. SOSÍGENES, mestre de Alexandre de Afrodísia. Ocupou-se sobretudo de problemas lógicos e astronômicos; cf. também Elenco dos escolarcas, 17.
- Com Alexandre de Afrodísia termina a história do Perípato. O ANÔNIMO PERIPATÉTICO (10) nomeado por Porfírio na *Vida de Plotino*, 20, e que alguns pensam ter sido escolarca (cf. o Elenco dos escolarcas abaixo) nos primeiros decênios do século III, é apenas um nome, assim como HELIODORO DE ALEXANDRIA (11). Também PROXENO (12), do qual fala Eusébio, que segundo alguns poderia ter sido também escolarca em torno a 270, é-nos desconhecido.
- Conhecemos, ao invés, ANATÓLIO DE ALEXANDRIA (13), que viveu na segunda metade do século III d.C., do qual Jâmblico foi, como parece, discípulo. A tese de Zeller, segundo a qual o Anatólio mestre de Jâmblico tenha sido não o peripatético do qual estamos falando, mas um anônimo filósofo neoplatônico, discípulo de Porfírio, parece ser desmentida pelos fatos (cf. verbete).
- TEMÍSTIO (14), que pertence ao século IV d.C., pode ser considerado apenas impropriamente aristotélico (cf. verbete).

○ De Aspásio, Ptolomeu Queno e, sobretudo, de Alexandre de Afrodísia, assim como de Anatólio e de Temístio restaram-nos obras das quais falamos nos respectivos verbetes; dos outros possuímos apenas fragmentos e testemunhos.

● Para as edições ver os verbetes aos quais remetemos.

★ — P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turim 1974.

Para ulteriores indicações bibliográficas cf. os respectivos verbetes.

D) Escolarcas do Perípato (segundo o catálogo de Zumpt-Praechter, com as relativas datas propostas por estes autores)

1. ARISTÓTELES (335/334—322/321); cf. verbete.
2. TEOFRASTO DE ERESO (322/321—288/286); cf. verbete.

3. ESTRATON DE LÂMPACO (288/286—272-268); cf. verbete.
4. LICON DE TRÓADE (272/268—228/225).
5. ARISTO DE CÉOS (228/225-?).
6. CRITOLAU DE FASÉLIDES (foi a Roma, já velho, em 156/155).
7. DIODORO DE TIRO, até em torno a 110 a.C. (cerca).
8. ERINEU, em torno a 100 a.C.

Neste ponto a lista deveria, pelo menos, sofrer uma interrupção, dado que o Perípato (assim como a Academia) sofreu gravíssimos danos em seguida ao saque de Atenas operado por Silas, o qual, ademais, levou para Roma os manuscritos de Aristóteles recuperados por Apelicon.

A escola foi, provavelmente, reconstruída em seguida.

A tradição quer que ANDRÔNICO DE RODES (9) seja o undécimo escolarca, ou seja, o décimo sucessor de Aristóteles.

Quase todos os outros nomes propostos como escolarcas são extraídos de conjecturas. Estes são, depois de Andrônico: CRÁTIPO (10), em torno a 45 a.C., SENARCO DE SELÉUCIA (11), MENÉFILO (12), em torno ao final do século I, ASPÁSIO DE AFRODÍASIA (13), HERMINO (14), em torno a 160 d.C., ALEXANDRE DE DAMASCO (15), em torno a 170 d.C., ARISTÓCLES DE MESSENA (16), SOSÍGENES (17), ALEXANDRE DE AFRODÍASIA (18), ANÔNIMO (19), em torno a 230 d.C. e PROXENO (20). Ver o que dissemos no vol. IV, p. 22 nota 41.

★ Para uma discussão crítica sobre este catálogo cf.:

— Lynch, *Aristotle's School*, acima citado, *passim*.

Deve-se recordar, enfim, na história da evolução da doutrina do Perípato, o *Tratado sobre o cosmo para Alexandre*, que a tradição atribui a Aristóteles, mas que os estudiosos modernos julgaram inautêntico e, progressivamente, deslocaram em todas as sucessivas fases da história do aristotelismo distinguidas acima. Dedicamos a este escrito um estudo particularizado, fornecendo, junto com o texto grego, a primeira tradução italiana com comentário. As nossas conclusões são: *a*) que o conteúdo pode muito bem ser aristotélico, *b*) que o autor pode ser Aristóteles, excetuando os retoques de Teofrasto (como, de resto, Apuleio, que parafraseou o escrito, diz de maneira praticamente explícita), *c*) que, se Aristóteles não é autor, quem o compôs extraiu quase todo o material dos exotéricos aristotélicos e alguma coisa de Teofrasto, de modo que o escrito poderia ser situado, quanto ao conteúdo, no Primeiro Perípato.

●(TC) — G. Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro, Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici*, Loffredo, Nápoles 1974.

Ⓛ O índice de todos os termos gregos do escrito e de todos os lugares nos quais aparecem foi redigido por nós em colaboração com F. Sarri (pp. 315-350).

★\* Monografia introdutória, estado da questão e recensão de toda a literatura sobre esse tratado encontram-se aí, pp. 3-127; 279-313 e *passim*.

**PERITION PITAGÓRICA, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 51.

**PERSEU DE CÍTIO**: cf. Estóicos antigos, 6.

**PETRON DE EMERA**: cf. Pré-socráticos, 16; Pitagóricos antigos, 3.

**PIRRO DE ÉLIDE**, fundador do movimento cético, nasceu entre 365 e 360 e morreu entre 275 e 270 a.C.

○ Não escreveu nada. As suas doutrinas foram fixadas por escrito pelo seu discípulo Tímon de Fliunte. Dignos de fé são, portanto, sobretudo os testemunhos dos autores que se remetem imediatamente a Tímon, ou que extraem dele através de outros, mais do que os testemunhos dos neocéticos que elaboraram teoricamente a sua doutrina. Importantes são também os testemunhos sobre a sua vida, derivados de Antígono de Caristo, que viveu pouco depois de Pirro e do qual nos chegaram fragmentos.

●ⒾⒸ A edição crítica dos testemunhos de Pirro, esperada há muito tempo, foi preparada com grande rigor (e acompanhada de uma clara introdução e de claríssimo comentário) por:

— F. Decleva-Caizzi, *Pirrone, Testimonianze*, Bibliopolis, Nápoles 1981.

(Da autora, ver também, para a justificação dos critérios seguidos nessa edição: *Prolegomena ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], pp. 93-128).

★ Devem ser vistas, para uma reconstrução do pensamento de Pirro, todas as histórias do ceticismo, citadas no verbete Céticos. O volume mais recente e rigoroso é, na nossa opinião, o de:

— M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Édition de Mégare, Villers-sur-mer 1973.

Em linha análoga já se tinha movido, quase contemporaneamente, mas de maneira menos metódica e menos rigorosa, também outro estudioso francês:

— J. P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène, Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris 1972.

Nesta história da filosofia antiga acolhemos o critério metodológico de Conche, tentando, porém, levá-lo às extremas consequências justamente onde Conche parece parar, e o desenvolvemos ulteriormente no ensaio:

— G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], pp. 243-336.

Ver também as contribuições de A. Brancacci e G. A. Ferrari, aí, pp. 211-242 e pp. 337-370.

\* Um estado da questão encontra-se em Reale, *Ipotesi...*, acima cit., pp. 245-288; a literatura crítica em Decleva-Caizzi, *Pirrone...*, cit., pp. 17-26.

**PITÁGORAS DE SAMOS:** cf. Pré-socráticos, 14; Pitagóricos antigos, 1 e ademais:

●Ⓣ — R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo*, I, *Biografia di Pitagora*, Editrice Compositori, Bolonha 1969.

**PITÁGORAS DE SAMOS, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 52 e ademais:

●ⓉⓈ — A. Farina, *I versi aurei di Pitagora*, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1962.

**PITAGÓRICOS** (segunda metade do século VI a.C. — inícios do século III d.C.).

A seita dos pitagóricos constitui, sem dúvida, uma das mais numerosas de toda a filosofia antiga, com uma história que se estende por mais de oito séculos. Jâmblico conclui a sua célebre *Vida Pitagórica* (cap. 36) com um imponente catálogo de 218 homens e 17 mulheres, afirmando ainda que de muitos se perderam os nomes e a memória.

Eis as notícias fornecidas por Jâmblico sobre os escolarcas:

1. PITÁGORAS DE SAMOS.

2. ARISTEU DE CROTONA, «cerca de sete gerações mais velho do que Platão» (refere sempre Jâmblico), o qual assumiu, já velho, por vontade de Pitágoras, a direção da escola.

3. MNESARCO, filho de Pitágoras.

4. BULÁGORAS, sob cujo escolarcado ocorreu o saque de Crotona.

5. GÁRTIDA DE CROTONA, sucessor de Bulágoras.

6. ARESA que, tendo-se salvado, retomou, depois de algum tempo, a direção da escola.

Nessa época deve ter-se verificado uma crise da escola, pois o próprio Jâmblico observa que DIODORO DE ASPENDO (7) foi acolhido na escola «pela penúria dos pitagóricos regulares». Voltando à Grécia, depois, Diodoro divulgou doutrinas pitagóricas.

A composição de obras escritas — como observa Jâmblico — dedicaram-se:

— CLÍNIAS DE TARENTO (8) e FILOLAU DE TARENTO (9), no território de Heracléia;

— TEORIDES (10) e EURITO (11), em Metaponto;

— ARQUITA DE TARENTO (12) em Tarento;

— EPICARMO (13), ao invés, foi membro externo da escola.

Eis o célebre catálogo de Jâmblico:

De Crotona: Hipostrato, Dimante, Egón, Emón, Silos, Cleóstenes, Agela, Episilos, Ficiadas, Ecfanto, Timeu, Buto, Erato, Itaneu, Ródipo, Briante, Evandro, Milias, Antimedontes, Agéia, Leofron, Agilo, Onata, Hipóstenes, Cleofrones, Alcmeón, Demócles, Milon, Ménon.

De Metaponto: Brontino, Parmisco, Orestada, Leo, Darmamenos, Enéias, Quilante, Melésia, Aristéia, Lafaón, Evandro, Agesidamos, Xenócades, Eurilêmos, Aristomenes, Agesarco, Alcía, Xenofante, Traséia, Eurito, Epifron, Irisco, Megístia, Leócides, Trasímedes, Eufemo, Procle, Antimenes, Lácrito, Damótages, Pirro, Rexíbio, Alopeco, Astilo, Lácidas, Antioco, LáCrates, Glicino.

De Agrigento: Empédocles.

De Eléia: Parmênides.

De Tarento: Filolau, Eurito, Arquita, Teodoro, Aristipo, Lícon, Éstio, Polemarco, Astéia, Xênias, Cleo, Eurimedonte, Arcéia, Clinágoras, Arquipo, Zópiro, Eutimo, Dicearco, Filonides, Frontidas, Lísias, Lisíbio, DinóCrates, Equecrates, Paction, Acusiladas, Ico, Pisicrates, Clearatos, Leonteu, Frínico, Simíquias, Aristóclides, Clínicas, Abroteles, Pisirrodo, Briante, Elandro, Arquemacos, Mimnomacos, Acmônidas, Dicante, Carolântidas.

De Síbaris: Metopo, Hipaso, Proxeno, Evânor, Leanates, Menestor, Diócles, Empedo, Timásio, Polemeu, Endio, Tirreno.

De Cartago: Milcíades, Ante, Odio, Leócrita.

De Paro: Eécio, Fenécles, Dexiteu, Alcímaco, Dinarco, Méton, Timeu, Timesianates, Eumero, Timárridas.

De Locres: Gítio, Xenon, Filodamos, Evetes, Súdico, Estenônidas, Sosistrato, Eucino, Zalêuco, Timares.

De Possidônia: Atamante, Simos, Proxeno, Cranau, Miles, Batilau, Fédon.

Da Lucânia: Ocelo e Ocilo irmãos, Arexandro, Cerambo.

De Dardanos: Malion.

De Argos: Hipomedonte, Timóstenes, Evélton, Trasidamos, Críton, Politor.

Da Licaônia: Autocáridas, Cleanores, Euricrates.

Dos Hiperbóicos: Abari.

De Régio: Aristides, Demóstenes, AristóCrates, Fítio, Elicaon, Mnesíbulo, Hipárquida, Eutosion, Euticles, Ópsimo, Calaidas, Selinúntio.

De Siracusa: Leptines, Fíntias, Damon.

De Samos: Melisso, Lacon, Arquipo, Eloripo, Elorides, Hípon.

De Caulônia: Calimbroto, Dícon, Nasta, Drímon, Senéia.

De Fliunte: Diócles, Equecrates, Polimesto, Fanton.

De Sicione: Poliades, Demon, Estrátio, Sóstenes.

De Cirene: Proro, Melanipo, Aristângelo, Teodoro.

De Cítio: Pitodoro, Hipóstenes, Butero, Xenófilo.



De Catânia: Caronda, Lisíades.

De Corinto: Crísipo.

Um tirreno: Nausitoo.

De Atenas: Neócrito.

Do Ponto: Larmanos.

No total foram duzentos e dezoito.

As pitagóricas mais famosas foram: Timica, mulher de Mílias de Crotona, Filtides, filha de Teófrío de Crotona e irmã de Bíndaco; Ocelo e Ecelo, irmãs dos lucanos Ocelo e Ocilo; Quilonides, filha de Quilon espartano; Cratesicléia, da Licaônia, mulher do espartano Cleanor; Teano, mulher de Brontino de Metaponto; Mia, mulher de Mílon de Crotona; Lastênia; Abroteléia, filha de Abroteles de Tarento; Equecrátias de Fliunte; Tirsénides de Síbaris; Pisirrodos de Tarento; Teadusa, da Licaônia; Bio de Argos; Babélica de Argos; Cleecma, irmã do espartano Autocáridas.

No total foram dezessete.

Do ponto de vista histórico, muitos desses nomes são bastante problemáticos. São muito mais numerosos do que os que conhecemos; ao mesmo tempo, porém, conhecemos outros nomes de pitagóricos que não aparecem aqui. Note-se, ademais, que no elenco estão incluídos nomes de filósofos famosos, como Parmênides, Melisso, Empédocles, que não são redutíveis ao puro pitagorismo. Sempre do ponto de vista rigorosamente histórico, o pitagorismo inicia com Pitágoras e pode-se dizer que termina com Numênio, isto é, nos inícios do século III d.C. Sucessivamente o pitagorismo funde-se com o platonismo de modo definitivo. Nesta história da filosofia propusemos a seguinte distinção de três grupos de pitagóricos:

- I PITAGÓRICOS ANTIGOS, ou Pitagóricos da era arcaica e clássica.
- II MÉDIO-PITAGÓRICOS, ou Pitagóricos da era helenística, na maioria autores de pseudoepígrafos.
- III NEOPITAGÓRICOS, ou Pitagóricos que tentaram repensar a fundo a antiga doutrina, que começaram a aparecer já no século I a.C., mas que conquistaram a sua fisionomia precisa sobretudo nos séculos I e II d.C.

Ordenamos, pois, o complexo material (edições, traduções, estudos e bibliografia) sob esses três verbetes.

### **PITAGÓRICOS ANTIGOS (séculos VI-IV a.C.)**

Eis o catálogo dos Pitagóricos dos quais chegaram testemunhos e fragmentos. O primeiro número é o da edição de Timpanaro Cardini, que citamos abaixo, e que é hoje o mais seguro ponto de referência; o segundo número, entre parênteses, corresponde à coletânea de Diels-Kranz.

1. (= 14 DK) PITÁGORAS DE SAMOS.
2. (= 15 DK) CERCOPE
3. (= 16 DK) PETRON DE EMERA
4. (= 17 DK) BROTONO ou BRONTINO DE METAPONTO
5. (= 18 DK) HIPASO DE METAPONTO ou DE CROTONA
6. (= 19 DK) CALIFONTE e DEMÓCEDES DE CROTONA
7. (= 20 DK) PARMISCO ou PARMENISCO DE METAPONTO
8. (= 24 DK) ALCMEÓN DE CROTONA
9. (= 25 DK) ICO DE TARENTO
10. (= 26 DK) PARONES
11. (= 27 DK) AMINIAS
12. (= 32 DK) MENESTOR DE SÍBARIS
13. (= 33 DK) XUTO
14. (= 36 DK) ION DE QUIOS
15. (= 42 DK) POLICLETO DE ARGOS
16. (= 42 DK) HIPÓCRATES DE QUIOS
17. (= 43 DK) TEODORO DE CIRENE
18. (= 44 DK) FILOLAU DE TARENTO
19. (= 45 DK) EURITO DE CROTONA (ou DE METAPONTO ou DE TARENTO)
20. (= 46 DK) ARQUIPO DE TARENTO, LÍSIAS DE TARENTO, ÓSIMO DE RÉGIO
21. (= 47 DK) ARQUITA DE TARENTO
22. (= 48 DK) OCELO DE LUCÂNIA
23. (= 49 DK) TIMEU DE LOCRES
24. (= 50 DK) ICETA DE SIRACUSA
25. (= 51 DK) ECFANTO DE SIRACUSA
26. (= 52 DK) XENÓFILO DE CALCIDES
27. (= 53 DK) DIOCLES, EQUECRATES, POLIMNESTO, FANTON DE FLIUNTE, ARION DE LOCRES
28. (= 54 DK) PRORO DE CIRENE, AMICLAS e CLÍNIAS DE TARENTO
29. (= 55 DK) DAMON e FÍNCIAS DE SIRACUSA
30. (= 56 DK) SIMOS DE POSSIDÔNIA, MIONIDES, EUFRÂNOR
31. (= 57 DK) LICON ou LICO DE TARENTO
32. (falta em DK) TIMARIDAS
33. (= 58 DK) ESCOLA PITAGÓRICA e PITAGÓRICOS ANÔNIMOS

○ Da maior parte desses pitagóricos chegaram-nos testemunhos indiretos, e, de alguns dos mais recentes, algum fragmento. Cf. o que dissemos no verbete Pré-socráticos, em correspondência com os números de DK acima citados.

● Além da edição de Diels-Kranz, é fundamental, como já dissemos, a seguinte edição, já mencionada, que amplia e melhora a de Diels-Kranz:

— M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 vols., La Nuova Italia, Florença 1958; 1962; 1964; 1969<sup>2</sup>.

© A edição de Timpanaro Cardini destaca-se sobretudo por um amplo e acurado comentário (o único completo de que dispomos em nível internacional).

① Além da tradução de Timpanaro Cardini, destaca-se também a seguinte pela clareza:

— A. Maddalena, *I Pitagorici*, Laterza, Bari 1954 (agora também no volume *I Presocratici*, cf. verbete).

★ Entre os numerosos livros sobre Pitágoras e os Pitagóricos, mencionamos:

— A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.

— E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923; reimpr. anast., Darmstadt 1962.

— A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Turim 1924.

— V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, 2 vols., Pádua 1941-1944.

— J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948; reimpr. anast., Amsterdã 1966.

— W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nurembergue 1962; trad. inglesa, 1972.

— C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966.

— J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966.

— P. Gorman, *Pythagoras: A Life*, Londres 1979.

\* Estado da questão, discussão sobre as interpretações propostas depois de Zeller e bibliografia até 1938 encontram-se em Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 288-685. Ulterior bibliografia se encontrará em Timpanaro Cardini, fasc. I, pp. XI-XIX; fasc. II, pp. IX-XIX; fasc. III, pp. IX-XVII e em Burkert, op. cit., pp. 457-467. Cf. também Totok, *Handbuch...*, pp. 115-119.

**PITOCLES EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 15.

**PLATÃO DE ATENAS,** fundador da Academia, 428/427-347 a.C.

○ Catálogo das obras

Toda a produção filosófica de Platão chegou até nós. Trata-se de trinta e seis títulos, que foram divididos pelos antigos em nove tetralogias, segundo os assuntos. Enquanto no século passado certo tipo de crítica duvidou da autenticidade de muitas dessas obras, no nosso século está se difundindo entre os estudiosos a convicção de que quase todas, senão todas, são autênticas. São, ao invés, consideradas inautênticas outras sete obras, que foram inseridas no *Corpus Platonicum*, mas que não entram nas tetralogias.

Eis os títulos de todas as obras do *Corpus Platonicum*.

## Primeira tetralogia

1) <i>Eutífron (ou sobre o santo)</i>	<i>Euthyphro</i>	<i>Euthyphr.</i>
2) <i>Apologia de Sócrates</i>	<i>Apologia Socratis</i>	<i>Apol.</i>
3) <i>Críton (ou sobre o dever)</i>	<i>Crito</i>	<i>Crit.</i>
4) <i>Fédon (ou sobre a alma)</i>	<i>Phaedo</i>	<i>Phaed.</i>

## Segunda tetralogia

5) <i>Crátilo (ou sobre a correção dos nomes)</i>	<i>Cratylus</i>	<i>Crat.</i>
6) <i>Teeteto (ou sobre o conhecimento)</i>	<i>Theaetetus</i>	<i>Theaet.</i>
7) <i>Sofista (ou sobre o ser)</i>	<i>Sophista</i>	<i>Soph.</i>
8) <i>Político (ou sobre a arte de governar)</i>	<i>Politicus</i>	<i>Polit.</i>

## Terceira tetralogia

9) <i>Parmênides (ou sobre as Idéias)</i>	<i>Parmenides</i>	<i>Parm.</i>
10) <i>Filebo (ou sobre o prazer)</i>	<i>Philebus</i>	<i>Phil.</i>
11) <i>Banquete (ou sobre o bem)</i>	<i>Symposium</i>	<i>Symp.</i>
12) <i>Fedro (ou sobre a beleza)</i>	<i>Phaedrus</i>	<i>Phaedr.</i>

## Quarta tetralogia

13) <i>Alcibíades Maior (ou sobre a natureza do homem)</i>	<i>Alcibiades maior</i>	<i>Alc. ma.</i>
14) <i>Alcibíades Menor (ou sobre a oração)</i>	<i>Alcibiades minor</i>	<i>Alc. mi.</i>
15) <i>Hiparco (ou sobre a avidez de lucro)</i>	<i>Hipparchus</i>	<i>Hipparc.</i>
16) <i>Os amantes (ou sobre a filosofia)</i>	<i>Amatores</i>	<i>Amat.</i>

## Quinta tetralogia

17) <i>Teáges (ou sobre a sapiência)</i>	<i>Theages</i>	<i>Theag.</i>
18) <i>Cármides (ou sobre a temperança)</i>	<i>Charmides</i>	<i>Charm.</i>
19) <i>Laques (ou sobre a fortaleza)</i>	<i>Laches</i>	<i>Lach.</i>
20) <i>Lisis (ou sobre a amizade)</i>	<i>Lysis</i>	<i>Lys.</i>

## Sexta tetralogia

21) <i>Eutídemo (ou sobre a erística)</i>	<i>Euthydemus</i>	<i>Euthyd.</i>
22) <i>Protágoras (ou dos Sofistas)</i>	<i>Protagoras</i>	<i>Protag.</i>
23) <i>Górgias (ou da retórica)</i>	<i>Gorgias</i>	<i>Gorg.</i>
24) <i>Ménon (ou da virtude)</i>	<i>Meno</i>	<i>Men.</i>

## Sétima tetralogia

25) <i>Hípias maior (ou sobre o belo)</i>	<i>Hippias maior</i>	<i>Hipp. ma.</i>
26) <i>Hípias menor (ou sobre a falsidade)</i>	<i>Hippias minor</i>	<i>Hipp. mi.</i>

27) <i>Ion (ou sobre a Ilíada)</i>	<i>Io</i>	<i>Io</i>
28) <i>Menexeno</i>	<i>Menexenus</i>	<i>Menex.</i>
Oitava tetralogia		
29) <i>Clitofonte (ou Protrético)</i>	<i>Clitopho</i>	<i>Clit.</i>
30) <i>República (ou sobre a justiça)</i>	<i>Respublica</i>	<i>Resp.</i>
31) <i>Timeu (ou sobre a natureza)</i>	<i>Timaeus</i>	<i>Tim.</i>
32) <i>Crítias (ou sobre a Atlântida)</i>	<i>Critias</i>	<i>Criti.</i>
Nona tetralogia		
33) <i>Minoxé (ou sobre a lei)</i>	<i>Minos</i>	<i>Minos</i>
34) <i>Leis (ou sobre a legislação)</i>	<i>Leges</i>	<i>Leg.</i>
35) <i>Epímonis (ou conselho noturno, ou filósofo)</i>	<i>Epinomis</i>	<i>Epinom.</i>
36) <i>Cartas</i>	<i>Epistulae</i>	<i>Epist.</i>
Obras que não entram nas tetralogias		
37) <i>Definições</i>	<i>Definitiones</i>	<i>Def.</i>
38) <i>Sobre o justo</i>	<i>De iusto</i>	<i>De iust.</i>
39) <i>Sobre a virtude</i>	<i>De virtute</i>	<i>De virt.</i>
40) <i>Demódoco</i>	<i>Demodocus</i>	<i>Demodoc.</i>
41) <i>Sísifo</i>	<i>Sisyphus</i>	<i>Sisyph.</i>
42) <i>Eríxias</i>	<i>Eryxias</i>	<i>Eryx.</i>
43) <i>Axíoco</i>	<i>Axiochus</i>	<i>Axioch.</i>

● As mais recentes edições de Platão

As citações das obras de Platão são feitas com base na edição de Stephanus, do século XVI, cuja paginação é reportada à margem em todas as edições e traduções científicas.

Entre as edições do século XIX recordamos apenas uma, que, por certos aspectos, ainda é útil:

— C. F. Hermann, *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, 6 vols., Lípsia 1851-1853; 1877-1880; 1921-1936 (Bibl. Teubn.).

Nos inícios do nosso século veio à luz a edição mais conspícua, até agora insuperada:

— J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford 1900-1907 (muitas vezes reimpressa), que faz parte da coleção «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis».

O primeiro volume contém os diálogos da primeira e da segunda tetralogias; o segundo contém os diálogos da terceira e da quarta; o terceiro os diálogos da quinta, da sexta e da sétima tetralogias; o quarto contém a oitava tetralogia; o quinto, enfim, a nona tetralogia e as obras espúrias.

Junto com a edição de Burnet, assinalamos a bilingüe, grego-francês, publicada aos cuidados de numerosos estudiosos na «Collection des Universités de France» da editora «Les Belles Lettres»:

— *Platon, Oeuvres complètes, Texte établi et traduit*, Paris 1920ss. (muitas vezes reimpressa).

A edição articula-se em 14 tomos, subdivididos em 27 volumes. Esta é útil pelas introduções aos diálogos individuais e pelas traduções, normalmente de fácil leitura. O valor do texto é desigual e varia segundo os responsáveis: em geral, é inferior ao estabelecido por Burnet. Essa edição, todavia, pelas introduções e notas, merece ser consultada, além da indispensável de Burnet.

Outra edição bilíngüe, grego-inglês, também preparada por vários estudiosos, está publicada na coleção «The Loeb Classical Library»:

— *Plato, With an English Translation*, Cambridge (Mass.)-Londres 1914ss. em 12 volumes, muitas vezes reeditados.

É uma edição prática, com breves introduções aos diálogos individuais, tradução ágil e notas explicativas essenciais. O aparato crítico é reduzidíssimo, como para quase todos os volumes dessa coleção.

A edição-base continua, pois, a de Burnet. Quando nas citações, por particulares exigências, além da paginação de Stephanus, cita-se também a linha, o ponto de referência é, justamente, Burnet.

Posteriormente a Burnet surgiram algumas edições de diálogos individuais, que melhoram em alguns pontos a sua leitura. Mas são melhorias de alcance limitado, sendo o texto de Burnet até agora decididamente satisfatório.

Para indicações bibliográficas concernentes às melhores edições dos diálogos individuais remetemos a:

— O. Gigon, *Platon* («Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie», 12), Berna 1950, pp. 12ss.

#### Ⓐ Léxicos

— F. Ast, *Lexicon Platonium sive vocum Platoniarum index*, 3 vols., Leipzig 1935-1838; reimpr. anast. em 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956.

— É. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vols., Paris 1964.

Os nomes de pessoas encontram-se em

— J. Zürcher, *Lexicon Academicum*, Paderborn 1954.

Supera, agora, a todos os precedentes o seguinte léxico:

— L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Maney, Leeds 1976.

#### Ⓣ Algumas traduções das obras de Platão

As traduções de Platão em italiano, assim como nas outras línguas, são numerosíssimas.

No século XIX:

— E. Ferrai, *I Dialoghi di Platone*, 4 vols., Pádua 1873ss.

— R. Bonghi, *Dialoghi di Platone*, 3 vols., Turim-Roma-Florença 1880ss.

— F. Aciri, *Platone, Dialoghi*, 1886ss., muitas vezes reeditada e reimpressa, recentemente, também pela Einaudi, Turim 1970, aos cuidados de P. Treves.

No século XX:

— E. Martini, *I Dialoghi di Platone*, Turim 1922ss., reimpresso pela editora Sansoni, Florença 1974, aos cuidados de Pugliese Carratelli.

— G. Mondugno, *Platone, Tutte le opere*, 31 vols., Perugia-Florença 1926ss.

— E. Turolla, *Platone, I Dialoghi, L'Apologia e le Epistole*, 3 vols., Rizzoli, Milão-Roma 1953.

A editora Laterza apresentou duas edições das obras platônicas: uma em 7 vols., aos cuidados de vários autores, entre 1921 e 1934, e uma nova, com a substituição de numerosos dos precedentes tradutores, e com oportunos complementos, em 1966, em dois volumes, reproduzida em 1977 na «Universale Laterza», em 9 vols.

— *Platone, Opere complete*, com um índice dos assuntos aos cuidados de G. Giannantoni.

Eis os tradutores e as respectivas obras traduzidas:

Marcello Gigante: *Vita di Platone* de Diógenes Laércio.

Manara Valmigli: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Teeteto*.

Lorenzo Minio-Paluello: *Cratilo*.

Attilio Zadro: *Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Leggi* (substitui as traduções de M. Faggella dos quatro primeiros diálogos e de A. Cassarà das *Leis*).

Piero Pucci, *Simposio, Fedro, Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside* (substitui as traduções de C. Diano).

Francesco Adorno: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno, Epinomide* (substitui as traduções de F. Zambaldi).

Franco Sartori: *Clitofonte, La Repubblica* (substitui as traduções de C. O. Zuretti).

Cesare Giarratano: *Timeo, Crizia, Minosse*.

Antonio Maddalena: *Lettere*.

Giovanna Sillitti: *Definizioni, Sul giusto, Sulla virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Assioco*.

Recordamos também as traduções publicadas na coleção Utet.

— G. Cambiano, *Dialoghi filosofici di Platone*, 2 vols., Turim 1970-1981.

— F. Adorno, *Dialoghi politici e lettere di Platone*, 2 vols., Turim 1970<sup>2</sup>.

O leitor poderá ver também as nossas traduções com comentário dos seguintes diálogos: *Critone* (1961), *Menone* (1962), *Eutifrone* (1964), *Gorgia* (1966), *Protagora* (1969), *Fedone* (1970), La Scuola Editrice, Brescia (muitas vezes reeditados).

Os textos sobre as «doutrinas não escritas» de Platão são traduzidos por nós em

— H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1982.

Entre as traduções francesas, além das que se encontram com texto grego ao lado na edição Les Belles Lettres, recorda-se a de:

— L. Robin, *Platon, Oeuvres complètes*, 2 vols., Bibliothèque de la Pléiade, Paris (com a colaboração de J. Moreau).

Entre as traduções inglesas, além das que se encontram com o texto grego nos volumes da Loeb, acima citados, recordamos a já clássica de B. Jowett, da segunda metade do século passado, muitas vezes reeditada:

— *The Dialogues of Plato, Translated into English, with Analyses and Introduction* by B. Jowett, Fourth Edition [...], 4 vols., Oxford 1953.

Entre as traduções alemãs assinalamos a de O. Apelt, Leipzig 1916ss., com notas essenciais, às vezes excelentes.

#### © Comentários e Escólios antigos e modernos

Dos numerosos comentários escritos na antiguidade apenas alguns chegaram até nós. Eis, em ordem alfabética, os autores dos quais possuímos comentários platônicos (os títulos desses comentários, as relativas edições e eventuais traduções são registrados nos verbetes individuais aos quais remetemos):

Anônimo médio-platônico (cf. Médio-platônicos, 3).

Calcídio (cf. verbete).

Damácio (cf. verbete).

Hérmias (cf. verbete).

Jâmblico (cf. verbete).

Olimpíodoro (cf. verbete).

Proclo (cf. verbete).

Ver, ademais, para as antigas introduções a Platão e para as antigas sínteses do seu pensamento que nos chegaram:

Albino (cf. verbete).

Apuleio (cf. verbete).

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro III (cf. verbete).

Para o Escólios cf.:

— Hermann, *Platonis Dialogi*, acima cit., vol. VI, pp. 223-396.

— *Schola Platonica contulerunt atque Investigaverunt* Fredericus De Forest Allen, Johannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker, *omnia recognita*



*praefatione indicibusque instructa edidit* Guilielmus Chase Greene, *in lucem protulit Societas Philologica Americana*, Haverfordiae in civitate Pennsylvaniae 1938.

— M. Carbonara Naddei, *Gli scoli greci al «Gorgia» di Platone*, Bolonha 1976.

Os comentários modernos, as edições anotadas e as análises dos escritos platônicos individuais são inumeráveis e aqui não é oportuno mencioná-los, tanto mais que o leitor poderá facilmente encontrar em obras largamente acessíveis, que indicamos abaixo. Deve-se ter presente que, às vezes, os comentários são anexos às edições do texto dos diálogos individuais, às vezes, ao invés, às traduções, e outras vezes, enfim, são publicados em volumes separados, enquanto, na maioria dos casos, os artigos publicados em revistas ou em miscelâneas dirigem-se à análise de partes ou seções ou passagens dos diálogos individuais. Deve-se ainda observar que as características dos comentários modernos são extremamente heterogêneas: vai-se do comentário lingüístico-literário, ao histórico-filosófico, ao comentário teórico, e é necessário levar em conta tudo isso.

Eis as obras nas quais o leitor encontrará todas as indicações importantes:

— Praechter, op. cit., pp. 192ss.; 74\*-90\* (atualizado até 1925).

— Gigon, *Platon*, acima cit., pp. 16-21.

— H. Cherniss, *Plato* (1950-1957), em «Lustrum», 1960 e 1961 (cf. a indicação analítica no último parágrafo), pp. 68-227 (recensia e descreve cada um dos títulos que menciona).

— Totok, *Handbuch...*, pp. 180-212 (atualizado até 1964).

— L. Brisson, *Platon 1958-1975*, em «Lustrum», 20 (1977), pp. 5-305.

Recordamos, enfim, para a história da crítica do texto:

— H. Alline, *Histoire du texte de Platon*, Paris 1915.

Ver em Adorno, *Introduzione a Platone*, abaixo cit., pp. 283ss., a indicação da bibliografia sucessiva relativa a este tema.

★ Estudos críticos sobre o pensamento platônico em geral e sobre alguns dos seus aspectos essenciais.

A literatura sobre Platão é verdadeiramente sem limites, e de valor extremamente desigual. Até mesmo as simples indicações de caráter bibliográfico só adquirem sentido se oportunamente situadas na história da historiografia filosófica e da exegese do platonismo. Dado que já tentamos traçar um quadro das várias interpretações e tendências num ensaio específico sobre o tema, a ele remetemos o leitor:

— G. Reale, *Platone*, em *Questioni di storiografia filosofica*, aos cuidados de V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1975, pp. 179-246. (Esse ensaio foi escrito e terminado em 1969, por isso é atualizado até aquela data). Aqui nos limitamos a algumas indicações que mostram as várias tendências dos estudos e da crítica, e também os diferentes níveis de aproximação ao nosso filósofo.

## I. Monografias e obras sobre o conjunto da filosofia platônica

— G. Grote, *Plato and the Other Companions of SoCrates*, 4 vols., Londres 1865; nova ed. aos cuidados de J. Murray 1974<sup>3</sup>.

— A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, 4 vols., Paris 1869; 1904-1909<sup>3</sup>.

— C. Huit, *La vie et l'oeuvre de Platon*, 2 vols., Paris 1893; reipr. anast., Hildesheim-Nova Iorque 1973.

— W. Lutoslawski, *The Origins and Growth of Plato's Logic*, Londres-Nova Iorque 1897; 1905<sup>2</sup>.

— P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903.

— H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905; reimpr. anast., Scientia Verlag, Aalen 1973.

— A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, Londres 1909, muitas vezes reeditado; trad. ital. de M. Corsi, com apresentação de M. Dal Pra, Florença 1968.

— C. Ritter, *Platon, Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., Munique 1910-1923.

— M. Pohlenz, *Aus Plato Werdzeit*, Berlim 1913.

— K. Singer, *Plato, Der Gründer*, Munique 1927.

— J. Stenzel, *Platon der Erziher*, Leipzig 1928; trad. ital. de F. Gabrieli, Bari 1936, 1966<sup>2</sup>.

— P. Friedlaender, *Platon*, 2 vols., Berlim 1928-1929; 2ª ed. ampliada em 3 vols., 1954ss.; 1964ss.<sup>3</sup>

— G. C. Field, *Plato and his Contemporaries*, Londres 1930; reed. 1967.

— L. Stefanini, *Platone*, 2 vols., Pádua 1932-1935; 1949<sup>2</sup>.

— A. Ferro, *La filosofia di Platone*, 2 vols., Florença 1932-1938.

— K. Hildebrandt, *Platon*, Berlim 1933; Berlim 1959<sup>2</sup>; trad. ital. de G. Colli, Turim 1947.

— L. Robin, *Platon*, Paris 1935; *Nouvelle édition avec bibliographie mise à jour et complétée*, 1968, trad. ital., Milão 1971.

— G. M. Grube, *Plato's Thought*, Londres 1935.

— R. Schaerer, *La question platonicienne*, Neuchâtel 1938; 1969<sup>2</sup>.

— R. Demos, *The Philosophy of Plato*, Nova Iorque 1939.

— H. Perls, *Platon, Sa conception du Kosmos*, Nova Iorque 1945; Paris 1960<sup>2</sup>; ed. alemã: *Plato, Seine Auffassung vom Kosmos*, Munique 1966.

— V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Paris 1947; 1963<sup>2</sup>.

— E. Hoffmann, *Platon*, Zurique 1950.

— H. Leisegang, *Platon*, em *R.E.*, XX, 2 (1950), cols. 2341-2537.

— H. Gauss, *Philosophische Handkommentar zu den Dialogen Platos*, 3 vols., em várias partes, Berna 1952ss.

- J. Derbolav, *Erkenntnis und Entscheidung, Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon*, Viena-Stuttgart 1954.
  - P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris 1954; 1967<sup>4</sup>; trad. ital. de A. Jannone, Roma 1977.
  - H. M. Wolf, *Plato, Der Kampf ums Sein*, Berna 1957.
  - I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres 1962-1963.
  - J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge University Press, Londres-Nova Iorque 1965.
  - W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt 1964.
  - G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Londres-Nova Iorque 1966; 1975<sup>2</sup>.
  - O. Wichmann, *Platon, Idee Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt 1966.
  - J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris 1967.
  - L. Paquet, *Platon, la médiation du regard, Essai d'interprétation*, Leiden 1973.
  - N. Findlay, *Plato, The Written and Unwritten Doctrines*, Londres 1974.
  - W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*; vol. V: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Londres-Nova Iorque-Melbourne 1975-1978.
  - F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari 1978.
2. Coletâneas de estudos e ensaios de autores individuais ou de diversos autores
- H. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlim 1886; 1968<sup>3</sup>.
  - F. Horn, *Platonstudien*, Viena 1893.
  - C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, Munique 1910.
  - O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, Leipzig-Berlim 1912; Aalen 1975.
  - A. Diès, *Autour de Platon*, 2 vols., Paris 1927; 1972<sup>2</sup>.
  - M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone (Studi sofistico-platonici)*, Roma-Millão 1953.
  - P. M. Schuhl, *Études platoniciennes*, Paris 1960.
  - AA.VV., *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger*, Herausgegeben von K. Flasch, Frankfurt a.M. 1965.
  - AA.VV., *Studies in Plato's Metaphysics*, Edited by R. E. Allen, Nova Iorque-Londres 1965.
  - AA.VV., *Synusia. Festgabe für W. Shadewaldt*, Herausgegeben von H. Flashar und K. Gaiser, Tübingen 1965, pp. 111ss.

- M. F. Sciacca, *Platone*, 2 vols., Milão 1967<sup>2</sup>.
- AA.VV., *Das Platonbild, Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Herausgegeben von K. Gaiser, Hildesheim 1969.
- V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris 1970.
- AA.VV., *Plato, A Collection of Critical Essays*, I. *Metaphysics and Epistemology*; II. *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, aos cuidados de G. Vlastos, Nova Iorque 1970-1971.
- P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris-Louvain 1971.
- G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973.
- AA.VV., *Studia Platonica, Festschrift für H. Gundert zu seinem 65. Geburtstag*, aos cuidados de K. Döring e W. Kullmann, Amsterdã 1974.
- G. J. De Vries, *Miscellaneous Notes on Plato*, Amsterdã-Oxford 1975.
- H. Gundert, *Platon Studien*, aos cuidados de K. Döring e F. Preisshofen, Berlim 1977.
- 3. Principais obras sobre mitos platônicos e sobre o seu significado
  - J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, Londres 1905; 1960<sup>2</sup>.
  - W. Willi, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie*, Zurique 1925.
  - K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn 1927.
  - P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1930.
  - P. Louis, *Les méthaphores de Platon*, Paris 1945.
  - P. M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris 1947; 1968<sup>2</sup>.
  - P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948.
  - A. de Marignac, *Imagination et dialectique*, Paris 1951.
  - J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958; 1976<sup>2</sup>.
  - J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, Munique 1965.
  - W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlim-Nova Iorque 1971.
- 4. Sobre a teoria das Idéias, a metafísica e a dialética
  - C. Guastella, *Filosofia della metafisica*, Palermo 1895.
  - P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903; 1921<sup>2</sup>.
  - N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen 1909; Berlim 1965<sup>2</sup>.
  - G. Grassi Bertazzi, *Storia genetica dell'idealismo platonico*, Roma-Milão 1909.
  - J. A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford 1909; Nova Iorque 1964.
  - S. Marck, *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, Munique 1912.

- J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; Leipzig 1931<sup>2</sup>; Darmstadt 1961<sup>3</sup>.
- A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Turim 1920.
- G. Capone Braga, *Il mondo delle Idee*, Città di Castello 1928; Milão 1954<sup>2</sup>.
- J. Morezu, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris 1939; Hildesheim 1967<sup>2</sup>.
- P. Brommer, *Eidos et Idea*, Assen 1940.
- R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press 1941; Clarendon Press, Oxford 1953<sup>2</sup>.
- V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947.
- D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris 1951.
- R. Loriaux, *L'être et la forme selon Platon*, Bruxelles 1955.
- M. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, Lovaina-Paris 1956.
- R. Marten, *Platons Ideenlehre*, Berlin-Nova Iorque 1973.
- P. Di Giovanni, *Il criticismo platonico, Natorp e la teoria delle Idee*, Florença 1975.
- A. Graeser, *Platons Ideenlehre, Sprache, Logik und Metaphysik*, Berna-Stuttgart 1975.
- R. Marten, *Platons Theorie der Idee*, Friburgo e.B. 1975.
- 5. Sobre as Idéias-números e as assim chamadas Doutrinas não-escritas
- L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908; reimpr. anast., Hildesheim 1963.
- J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924, 1933<sup>2</sup>; Darmstadt 1959<sup>3</sup>.
- M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Pisa 1930.
- H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; 1946<sup>2</sup>; Nova Iorque 1962<sup>3</sup>.
- H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; Amsterdã 1967<sup>2</sup>.
- K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, aos cuidados de H. G. Gadamer, Heidelberg 1968.
- H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1982.

6. Sobre a problemática do conhecimento e da linguagem
  - F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres 1935, muitas vezes reeditado (é bem tratada a doutrina do conhecimento através da tradução e do comentário do *Teeteto* e do *Sofista*).
  - P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris 1949.
  - L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris 1957.
  - J. Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962.
  - N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres 1962; Nova Iorque 1973.
  - R. Kent Sprague, *Plato's Use of Fallacy, A Study of the Euthydemus and Some other Dialogues*, Londres 1962.
  - C. E. Huber, *Anamnesis bei Plato*, Munique 1964.
  - G. Jäger, *Nus in Platons Dialogen*, Göttingen 1967.
  - A. Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, obra póstuma aos cuidados de G. Reale, Pádua 1970; 1971<sup>2</sup>.
  - J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späten Schriften*, Darmstadt 1972 (aí, pp. 221-308, é recolhida e recensada toda a literatura precedente sobre o tema da filosofia platônica da linguagem).
7. Sobre a problemática físico-cosmológica
  - E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlim 1917.
  - J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris 1931.
  - J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939; Hildesheim-Nova Iorque 1971.
  - J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge 1942; Amsterdã 1967<sup>2</sup>.
  - C. Mugler, *La physique de Platon*, Paris 1969.
  - D. J. Schulz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966.
  - W. Scheffel, *Aspekte der platonischen Kosmologie*, Leiden 1976.
8. Sobre a problemática da alma
  - A. E. Chaignet, *De la psychologie de Platon*, Paris 1862; reimpr. anast., Bruxelas 1966.
  - J. Simson, *Der Begriff der Seele bei Platon*, Leipzig 1889.
  - H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921.
  - H. Barth, *Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons*, Tübingen 1932.
  - F. Romano, *Logos e Mythos nella psicologia di Platone*, Pádua 1964.
  - Y. Bres, *La psychologie de Platon*, Paris 1968.

— A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre, Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platos*, Munique 1969.

— T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto-Buffalo 1970; reimpr. 1972.

9. Sobre o conceito platônico de Deus e a concepção platônica da religião

— R. Mugnier, *Le sens du mot theios chez Platon*, Paris 1930.

— P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs, Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris 1936; 1972<sup>2</sup>.

— F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca 1942; Nova Iorque 1968<sup>2</sup>.

— R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel 1944.

— O. Reverdin, *La religion de la Cité platonicienne*, Paris 1945.

— V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris 1949; 1971<sup>2</sup>.

— J. van Camp; P. Canart, *Le sens du mot theios chez Platon*, Lovaina 1956.

10. Sobre a problemática moral

— A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936; 1950<sup>2</sup>; 1975<sup>3</sup>.

— R. C. Lodge, *Plato's Theory of Ethics*, Londres 1928; 1950<sup>2</sup>; Hamden (Conn.) 1958.

— P. Lachièze-Rey, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris 1951.

— J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press 1955; Nova Iorque 1972.

— T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Londres 1977.

11. Sobre a erótica

— L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908; 1933<sup>2</sup>; 1964<sup>3</sup>; trad. ital. de D. Gavazzi, aos cuidados de G. Reale, Milão 1973.

— G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft, Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1939; 1963<sup>3</sup>.

— T. Gould, *Platonic Love*, Londres-Nova Iorque 1963.

— H. Buchner, *Eros und Sein*, Bonn 1965.

— M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, Vol. I: *Platone*, Milão 1965.

12. Sobre a problemática do belo, da arte e da retórica

— E. Cassirer, *Eidos und Eidolon, das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, Leipzig 1924.

— E. Panofsky, *Idea, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlim 1924; trad. ital. de E. Cione, La Nuova Italia, Florença 1973.

— P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris 1933; 1952<sup>2</sup>.

— W. J. Verdenius, *Mimesis*, Leiden 1949; 1962.

— R. C. Lodge, *Plato's Theory of Art*, Londres-Nova Iorque 1953; 1975<sup>2</sup>.

— B. Schweitzer, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953.

— L. Quattrocchi, *L'idea di bello nel pensiero di Platone*, Roma 1953 (aí, pp. 103-130, o leitor encontra uma riquíssima bibliografia sobre o tema).

— H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Berna 1954.

— E. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959.

— P. Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris 1960.

— P. Vicaire, *Recherche sur les mots désignant la poésie et le poète dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1964.

— A. Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen 1973.

13. Sobre a problemática política

— E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres 1906; Nova Iorque 1959.

— W. Jaeger, *Paideia*, vol. II, Berlim 1954<sup>2</sup>; trad. ital. de A. Setti, Florença 1954.

— K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato*, Londres 1945; muitas vezes reeditado; trad. ital. de R. Pavetto e D. Antiseri, Armando Editore, Roma 1973.

— D. Grene, *Man in his Pride, A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago 1950; 1956<sup>2</sup>, com o título: *Greek Political Theory*.

— R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.) 1953; Nova Iorque 1970<sup>2</sup>.

— J. Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago-Londres 1953.

— AA.VV., *Plato, Popper and Politics*, Edited by R. Bambrough, Cambridge 1967.

— M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Nápoles 1970.

\* Resenhas bibliográficas e repertórios bibliográficos sobre Platão

Para reconstruir a história do platonismo e das interpretações de Platão e para recolher toda a bibliografia, o leitor poderá ver, além do nosso já citado trabalho publicado em *Questioni di storiografia filosofica*, aos cuidados de V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1975, pp. 179ss., os seguintes volumes:

— A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Turim (s.d.). Estuda com muita precisão as exegeses que vão de Tennemann à escola de Natorp.

— H. Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929.



Um vasto panorama encontra-se na guia bibliográfica de:

— M. F. Sciacca, *Platone*, Milão 1945; agora reeditada com atualizações em *Platone*, acima cit., II, pp. 349ss.

— Riquíssimo é também o *Plato 1950-1957*, de H. Cherniss («Lustrum», 1959 e 1960), agora atualizado em

— L. Brisson, *Platon 1958-1975*, em «Lustrum», 20 (1977), *passim*.

Muito úteis são, ademais, três *Sonderhefte* da «Philosophische Rundschau», preparados por E. M. Manasse, com o título: *Bücher über Platon*:

— I: *Werke in deutscher Sprache*, 1957.

— II: *Werke in englischer Sprache*, 1961.

— III: *Werke in französischer Sprache*, 1976.

A bibliografia particular se encontrará em

— Praechter, pp. 65\*ss., até 1925, já citado.

— Totok, *Handbuch...*, pp. 146ss., para a literatura que saiu entre 1925 e 1964, já citado.

Um panorama muito preciso do estado dos estudos sobre questões essenciais relativas a Platão e exaustivas indicações da mais recente bibliografia, devidamente atualizada, encontram-se, enfim, em

— E. Zeller; R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, Vol. III/1 e III/2: *Platone* [segundo tomo] e *L'Accademia antica*, aos cuidados de M. Isnardi-Parente, La Nuova Italia, Florença 1974.

**PLISTENO DE ÉLIDE:** cf. Elíacos, 2.

**PLOTINO DE LICÓPOLIS**, sistematizador do naoplatonismo, nasceu em 205 e morreu em 270 d.C.

○ Compôs numerosos tratados, catalogados por Porfírio em 54 e divididos em seis grupos de nove cada um, que foram depois publicados com o nome de *Enéadas* (pelo número nove em que são divididos), e que nos chegaram por inteiro. Eis o elenco dos tratados, segundo a ordem cronológica indicada por Porfírio, tendo ao lado a indicação da posição de cada um na sistematização eneádica da obra, e os títulos que se tornaram canônicos na escola.

1. (I, 6) *A beleza*
2. (IV, 7) *Imortalidade da alma*
3. (III, 1) *Destino*
4. (IV, 2) *Essência da alma*
5. (V, 9) *Espírito: as idéias, o ser*
6. (IV, 8) *A descida da alma nos corpos.*
7. (V, 4) *Como do Primeiro deriva o que é depois do Primeiro. O Uno*

8. (IV, 9) *Todas as almas formam uma só?*
9. (VI, 9) *O Bem e o Uno*
10. (V, 1) *As três Hipóstases originárias*
11. (V, 2) *Gênese e ordem das realidades sucessivas ao Primeiro*
12. (II, 4) *As duas matérias*
13. (III, 9) *Pesquisas várias*
14. (II, 2) *O movimento circular*
15. (III, 4) *O demônio que nos coube por sorte*
16. (I, 9) *É razoável o suicídio?*
17. (II, 6) *Qualidade*
18. (V, 7) *Existem idéias das coisas individuais?*
19. (I, 2) *As virtudes*
20. (I, 3) *Dialética*
21. (IV, 1) *Onde a alma é dita intermediária entre a essência indivisível e a divisível*
- 22-23. (VI, 4-5) *O que significa que o Ser — inteiro em todas as partes — é uno e idêntico (livros I e II)*
24. (V, 6) *O que está além do Ser não pensa; o que é o pensante de primeiro grau? O que é o pensante de segundo grau?*
25. (II, 5) *Potencial e atual*
26. (III, 6) *Impassibilidade dos incorpóreos*
27. (IV, 3) *A Alma. Livro I*
28. (IV, 4) *A Alma. Livro II*
29. (IV, 5) *A Alma. Livro III; ou: como vemos*
30. (III, 8) *Contemplação*
31. (V, 8) *A Beleza inteligível*
32. (V, 5) *O Espírito: não estão fora do Espírito, os inteligíveis: O Bem*
33. (II, 9) *Contra os Gnósticos*
34. (VI, 6) *Os números*
35. (II, 8) *Como as coisas vistas de longe nos parecem pequenas*
36. (I, 5) *A beatitude se entende em razão direta do tempo?*
37. (II, 7) *A mistura que permeia o todo*
38. (VI, 7) *Como a multiplicidade das Idéias vem à existência. O Bem*
39. (VI, 8) *O voluntário*
40. (II, 1) *O mundo*
41. (IV, 6) *Sensação e memória*
42. (VI, 1) *Os gêneros do ser. Livro I*
43. (VI, 2) *Os gêneros do ser. Livro II*
44. (VI, 3) *Os gêneros do ser. Livro III*
45. (III, 7) *Eternidade e tempo*
46. (I, 4) *Beatitude*

47. (III, 2) *A providência. Livro I*
48. (III, 3) *A providência. Livro II*
49. (V, 3) *Hipóstases capazes de conhecimento; o que está além*
50. (III, 5) *Eros*
51. (I, 8) *Quais são os males*
52. (II, 3) *Os astros agem?*
53. (I, 1) *Que é o vivente?*
54. (I, 7) *O primeiro Bem*

● Uma edição que supera de muito todas as precedentes e que está destinada a permanecer por longo tempo um ponto de referência, foi preparada por:

— P. Henry; H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 vols., Desclée de Brouwer L'Édition Universelle, Paris-Bruxelas 1951, 1959, 1973.

— Uma *editio minor* dessa imponente obra foi publicada também na «Bibliotheca Oxoniensis», 3 vols., Oxford 1964, 1977, 1982.

Ⓓ Uma tradução, que já se tornou clássica, mas que privilegia o lado poético mais do que o filosófico das *Enéadas*, é a de:

— V. Cilento, *Enneadi*, 3 vols., em 4 tomos, Laterza, Bari 1947, 1948, 1949.

Ver também:

— G. Faggin, *Enneadi*, 3 vols., Milão 1947-1948, obra limitada às três primeiras *Enéadas*. (Faggin tentou também propor, junto com a tradução, uma edição crítica, infelizmente não realizada. Útil, ao invés, é a sua tradução, embora limite-se às três primeiras *Enéadas*).

Entre as traduções em outras línguas, despontam a francesa de É. Bréhier, com texto grego (Col. Budé); a alemã de R. Harder, reeditada com o texto grego e notas de R. Beutler e W. Theiler (Philos. Biblioth.), a inglesa de S. Mac Kenna, revista por B. S. Page, e a nova de A. H. Armstrong, ainda não completa. Dada a notável importância dessas traduções, que, amiúde, servem como indispensável alternativa ou complemento às traduções italianas, indicamos os seus créditos de modo completo:

— É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, 6 vols., Paris 1924-1938; 1954-1963<sup>2</sup>.

— *Plotins Schriften, Übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Ammerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler*, 6 vols., Meiner, Hamburgo 1956-1971 (o último volume contém os índices com uma síntese das doutrinas plotinianas com a colaboração de G. O'Daly).

— *Plotinus, The Enneads, Translated by S. Mac Kenna, Fourth Edition Revised by B. S. Page, With a Foreword by E. R. Dodds and an Introduction by P. Henry, Faber and Faber, Londres 1969.*

— A. H. Armstrong, *Plotinus, With an English Translation*, Cambridge (Mass.)-Londres 1966-1967 (Loeb) (incompleta).

— Uma acurada tradução espanhola com notas foi iniciada por J. Igal, publicada por Editorial Gredos, Madri 1982.

① — J. H. Sleema; G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven 1980.

★ Entre as mais importantes reconstruções do pensamento plotiniano recordamos:

— W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Londres 1929<sup>3</sup>; 1948<sup>4</sup> (1918<sup>1</sup>).

— F. Heinemann, *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sei System*, Leipzig 1921; reimpr. anast., Scientia Verlag, Aalen 1973.

— R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921; Roma 1967<sup>2</sup>.

— É. Bréhier, *Plotin*, Paris 1928, 1961<sup>2</sup>; trad. ital., Milão 1976.

— C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, 2 vols., Roma 1938-1939; Nápoles 1964<sup>3</sup>.

— A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940; Amsterdã 1967.

— J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933; 1955<sup>2</sup>; 1959<sup>3</sup>; 1971<sup>4</sup>.

— K. H. Volkman Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt a.M. 1941; 1957<sup>2</sup>; 1966<sup>3</sup>.

— H. R. Schwyzer, *Plotinos*, em *R.E.*, XXI, 1 (1951), cols., 471-592.

— M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.

— H. Dörrie, *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, em «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse», 1955, pp. 35-92; agora em *Platonica minora*, Munique 1976.

— J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955.

— J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

— AA.VV., *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genebra 1960.

— C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris 1961.

— P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963; 1973<sup>2</sup>.

— V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963.

— J. M. Rist, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge 1967, 1977<sup>2</sup>.

— P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma 1968, 1976<sup>2</sup>.

— J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One, A Study of the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.

— J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970.

— H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology, His Doctrine of the Embodied Soul*, The Hague 1971.

— A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972.

— V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Milão 1973.

— T. A. Szlezák, *Plato und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basiléia-Stuttgart 1979.

— M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milão 1982.

\* Uma acurada bibliografia comentada foi preparada por:

— B. Mariën, *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna delle loro recensioni, riveduta e curata da V. Cilento*, no vol. III, 2 da tradução acima citada da obra de Cilento, que apresenta 1463 títulos.

Cf. também:

— Totok, *Handbuch...*, pp. 335-343.

— M. Di Pasquale Barbanti, *Venticinque anni di studi plotiniani in Italia*, em «Teoresi», 29 (1974), pp. 275-306.

— V. Verra, *Il neoplatonismo*, em *Questioni di storiografia filosofica*, aos cuidados de V. Mathieu, La Scuola, Brescia 1975, pp. 399-444.

**PLURALISTAS**, cf. Pitagóricos, Empédocles, Anaxágoras, Atomistas, Leucipo, Demócrito. Cf. o verbete no Índice dos conceitos.

**PLUTARCO DE ATENAS**, filho de Nestório. Iniciador da escola neoplatônica de Atenas, que morreu em torno a 431/432 d.C.

○ Chegaram-nos apenas testemunhos.

★ — R. Beutler, *Plutarchos von Athen*, em *R.E.*, XXI, 1 (1951), cols., 962-975.

— É. Évrard, *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, em «L'Antiquité Classique», 29 (1960), pp. 108-133; 391-406.

— H. J. Blumenthal, *Plutarch's Exposition of the De anima and the Psychology of Proclus*, no volume *De Jamblique à Proclus*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres-Genebra 1975, pp. 123-147.

**PLUTARCO DE QUERONÉIA**, filósofo médio-platônico e biógrafo, nasceu pouco antes de 50 e morreu pouco depois de 120 d.C.

○ Catálogo das obras que nos chegaram

Plutarco foi dos escritores mais fecundos. A antigüidade nos transmitiu um longo catálogo (o assim chamado «catálogo de Lâmpria», do nome do compilador), que elenca 227 obras (num montante complexo de 278 livros).

Destes nos chegaram 83 (em 87 livros). Mas o catálogo é incompleto, dado que nos chegaram outras 15 obras completas não incluídas no catálogo, e por outras fontes conhecemos o título e temos notícias de pelo menos outras 15 obras. Somando estes dados, Ziegler conclui que no final da era antiga passaram sob o nome de Plutarco 260 obras com cerca de 320 livros e que, extraíndo desta cifra o que é seguramente ou provavelmente apócrifo, «chegaremos à conclusão de que Plutarco escreveu 250 obras com cerca de 300 livros» (*Plutarco*, abaixo citado, p. 84).

As obras conservadas foram divididas em dois grupos, segundo o seu conteúdo:

- 1) As *Vidas*, que consistem em duplas de biografias paralelas;
- 2) os *Moralia*, constituídos de opúsculos de conteúdo prevalentemente moral, de onde o nome.

Ao filósofo, naturalmente, interessam sobretudo estes últimos, mas também as biografias contêm indicações interessantes.

Fornecemos, portanto, o catálogo completo das obras que nos chegaram, primeiro com o título em vernáculo, depois com o título latino que se tornou canônico, e com a abreviação normalmente usada nas citações. A numeração e a sucessão dos opúsculos é a que progressivamente se consolidou nas edições críticas, e se impôs pela edição teubneriana.

Eis, primeiro, o elenco das *Vidas*, segundo a ordem da edição de Lindskog-Ziegler, abaixo citada:

1) <i>Teseu e Rômulo</i>	<i>Theseus et Romulus</i>	<i>Thes.-Rom.</i>
2) <i>Sólon e Públicolas</i>	<i>Solon et Publicola</i>	<i>Sol.-Publ.</i>
3) <i>Temístocles e Camilo</i>	<i>Themistocles et Camillus</i>	<i>Them.-Cam.</i>
4) <i>Aristides e Cato maior</i>	<i>Aristides et Cato maior</i>	<i>Arist.-Cat. Ma.</i>
5) <i>Cimon e Lúculo</i>	<i>Cimon et Lucullus</i>	<i>Cim.-Luc.</i>
6) <i>Péricles e Fábio Máximo</i>	<i>Pericles et Fabius Maximus</i>	<i>Per.-Fab.</i>
7) <i>Nícias e Crasso</i>	<i>Nicias et Crassus</i>	<i>Nic.-Crass.</i>
8) <i>Alcibiades e Coriolano</i>	<i>Alcibiades et Coriolanus</i>	<i>Alc.-Cor.</i>
9) <i>Demóstenes e Cícero</i>	<i>Demosthenes et Cicero</i>	<i>Dem.-Cic.</i>
10) <i>Fócion e Cato menor</i>	<i>Phocion et Cato minor</i>	<i>Phoc.-Cat. Mi.</i>
11) <i>Díon e Bruto</i>	<i>Dion et Brutus</i>	<i>Dio.-Brut.</i>
12) <i>Emílio Paulo e Timoleontes</i>	<i>Aemilius Paulus et Timoleon</i>	<i>Aem.-Tim.</i>
13) <i>Sertório e Eumenes</i>	<i>Sertorius et Eumenes</i>	<i>Sert.-Eum.</i>
14) <i>Filopomenes e Tito Flamínio</i>	<i>Philopoemen et Titus Flaminus</i>	<i>Phil.-Flam.</i>
15) <i>Pelopidas e Marcelo</i>	<i>Pelopidas et Marcellus</i>	<i>Pel.-Marc.</i>
16) <i>Alexandre e Júlio César</i>	<i>Alexander et Caesar</i>	<i>Alex.-Caes.</i>

17) <i>Demétrio e Antônio</i>	<i>Demetrius et Antonius</i>	<i>Demetr.-Ant.</i>
18) <i>Pirro e Caio Mário</i>	<i>Pyrrhus et Marius</i>	<i>Pyrrh.-Mar.</i>
19) <i>Arato e Artaxerxes</i>	<i>Aratus et Artaxerxes</i>	<i>Arat.-Art.</i>
20) <i>Agides e Cleomenes e Tibério e Caio Graco</i>	<i>Agis et Cleomenes et Ti. et C. Gracchi</i>	<i>Agis-Cleom. T.G.-C.G.</i>
21) <i>Licurgo e Numa</i>	<i>Lycurgus et Numa</i>	<i>Lyc.-Num.</i>
22) <i>Lisandro e Silas</i>	<i>Lysander et Sulla</i>	<i>Lys.-Sull.</i>
23) <i>Agésilau e Pompeu</i>	<i>Agesilaus et Pompeus</i>	<i>Ages.-Pomp.</i>
24) <i>Galba e Oto</i>	<i>Galba et Otho</i>	<i>Galb.-Oth.</i>

Damos agora o elenco dos *Moralia*, segundo a ordem em que estão sistematizados na recente edição da Bibliotheca Teubneriana, abaixo citada. O arterisco assinala os tratados julgados espúrios pelos encarregados desta edição.

1)* <i>Da educação dos filhos</i>	<i>De liberis educandis</i>	<i>Lib. educ.</i>
2) <i>Como devemos ouvir os poetas</i>	<i>De audiendis poetis</i>	<i>Aud. poet.</i>
3) <i>Do ouvir</i>	<i>De audiendo</i>	<i>Aud.</i>
4) <i>Como distinguir o adulador do amigo</i>	<i>De adulatore et amico</i>	<i>Adulat.</i>
5) <i>O progresso na virtude</i>	<i>De profectibus in virtute</i>	<i>Prof. virt.</i>
6) <i>Como tirar proveito dos inimigos</i>	<i>De capienda ex inimiciis utilitate</i>	<i>Cap. ex inim. ut.</i>
7) <i>Sobre ter muitos amigos</i>	<i>De amicorum multitudine</i>	<i>Amic. mult.</i>
8) <i>A sorte</i>	<i>De fortuna</i>	<i>Fort.</i>
9) <i>A virtude e o vício</i>	<i>De virtute et vitio</i>	<i>Virt. et vit.</i>
10)* <i>Consolação a Apolônio</i>	<i>Consolatio ad Apollonium</i>	<i>ad Apollonio Cons.</i>
11) <i>Preceitos para manter a saúde</i>	<i>De tuenda sanitate praecepta</i>	<i>Tuend. san.</i>
12) <i>Preceitos conjugais</i>	<i>Coniugalia praecepta</i>	<i>Coniug. praec.</i>
13) <i>Banquete dos sete sábios</i>	<i>Septem sapientium convivium</i>	<i>Sept. sap. conv.</i>
14) <i>A superstição</i>	<i>De superstitione</i>	<i>Superst.</i>
15)* <i>Apoftegmas de reis e de chefes</i>	<i>Regum et imperatorum apophthegmata</i>	<i>Apophth.</i>
16)* <i>Apoftegmas espartanos; Ordenamentos espartanos; Apoftegmas de mulheres espartanas</i>	<i>Apophthegmata Laconica; Instituta Laconica; Apophthegmata Lacaenarum</i>	<i>Apophth. Lac</i>
17) <i>Virtudes das mulheres</i>	<i>Mulierum virtutes</i>	<i>Mul. virt.</i>
18) <i>Causas de costumes romanos e causas e costumes gregos</i>	<i>Aetia Romana; Aetia Graeca</i>	<i>Aet. Rom.; Aet. Gr.</i>

19)* <i>Paralelos menores</i>	<i>Parallela minora</i>	<i>Par. min.</i>
20) <i>A sorte dos Romanos</i>	<i>De fortuna Romanorum</i>	<i>Fort. Rom.</i>
21) <i>A sorte ou a virtude de Alexandre Magno</i>	<i>De Alexandri Magni fortuna aut virtute (or. I et II)</i>	<i>Alex. fort.</i>
22) <i>A glória dos Atenienses</i>	<i>De gloria Atheniensium</i>	<i>Glor. Ath.</i>
23) <i>Isis e Osiris</i>	<i>De Iside et Osiride</i>	<i>Is. et Os.</i>
24) <i>O E de Delfos</i>	<i>De E apud Delphos</i>	<i>E ap. Delph.</i>
25) <i>Os oráculos da Pitonisa</i>	<i>De Pythiae oraculis</i>	<i>Pyth. or.</i>
26) <i>O ocaso dos oráculos</i>	<i>De defestu oraculorum</i>	<i>Def. orac.</i>
27) <i>Se pode-se ensinar a virtude</i>	<i>An virtus doceri possit</i>	<i>Virt. doc.</i>
28) <i>A virtude moral</i>	<i>De virtute morali</i>	<i>Virt. mor.</i>
29) <i>Sobre conter a ira</i>	<i>De cohibenda ira</i>	<i>Coh. ira</i>
30) <i>A tranqüilidade do ânimo</i>	<i>De tranquillitate animi</i>	<i>Tranq. an.</i>
31) <i>O amor fraterno</i>	<i>De fraterno amore</i>	<i>Frat. am.</i>
32) <i>O amor pela prole</i>	<i>De amoris prolis</i>	<i>Am. prol.</i>
33) <i>Se o vício basta para tornar infelizes</i>	<i>An vitiositas ad infelicitatem sufficiat</i>	<i>Vitios. ad in. suff.</i>
34) <i>Se as paixões da alma são piores que as do corpo</i>	<i>Animine an corporis affectiones sint peiores</i>	<i>An. corp. affect. pei.</i>
35) <i>A loquacidade</i>	<i>De garrulitate</i>	<i>Garr.</i>
36) <i>A curiosidade</i>	<i>De curiositate</i>	<i>Curios.</i>
37) <i>A sede de riquezas</i>	<i>De cupiditate divitiarum</i>	<i>Cup. div.</i>
38) <i>Sobre o pudor excessivo</i>	<i>De vitioso pudore</i>	<i>Vit. pud.</i>
39) <i>A inveja e o ódio</i>	<i>De invidia et odio</i>	<i>Inv. et od.</i>
40) <i>Sobre o louvor de si mesmo</i>	<i>De laude ipsius</i>	<i>Laud. ips.</i>
41) <i>Sobre a lentidão da punição divina</i>	<i>De sera numinis vindicta</i>	<i>Ser. num. vid.</i>
42)* <i>Sobre a sorte</i>	<i>De fato</i>	<i>Fat.</i>
43) <i>O demônio de Sócrates</i>	<i>De genio Socratis</i>	<i>Gen. Socr.</i>
44) <i>Sobre o exílio</i>	<i>De exilio</i>	<i>Exil.</i>
45) <i>Consolação à esposa</i>	<i>Consolatio ad uxorem</i>	<i>Cons. ad ux.</i>
46) <i>Questões conviviais, IX livros</i>	<i>Quaestiones convivales, libri IX</i>	<i>Quaest. conv.</i>
47) <i>Sobre o amor</i>	<i>Amatorius</i>	<i>Amat.</i>
48)* <i>Estórias de amor</i>	<i>Amatoriae narrationes</i>	<i>Amat. narr.</i>
49) <i>Convém mais ao filósofo que a outros discorrer com os princípios</i>	<i>Maxime cum principibus philosopho esse disserendum</i>	<i>Cum princ. philos.</i>
50) <i>Ao príncipe inculto</i>	<i>Ad principem ineruditum</i>	<i>Ad princ. inerud.</i>



51) <i>Se convém ao homem velho empenhar-se na política</i>	<i>An seni sit gerenda res publica</i>	<i>An seni resp.</i>
52) <i>Preceitos políticos</i>	<i>Praecepta gerendae rei publicae</i>	<i>Praec. ger.</i>
53) <i>Sobre os três gêneros de governo</i>	<i>De tribus rei publicae generibus</i>	<i>Tr. reip. gen.</i>
54) <i>É preciso evitar o empréstimo de dinheiro</i>	<i>De vitando aere alieno</i>	<i>Vit. aer. al.</i>
55)* <i>Vidas de dez oradores</i>	<i>Decem oratorum vitae</i>	<i>Dec. orat. vit.</i>
56) <i>Sumário da comparação entre Aristóфанes e Menandro</i>	<i>De comparatione Aristophanis et Menandri epitome</i>	<i>Comp. Arist. Men.</i>
57) <i>Sobre a malignidade de Heródoto</i>	<i>De Herodoti malignitate</i>	<i>Herod. mal.</i>
58)* <i>Opiniões dos filósofos</i>	<i>Placita philosophorum</i>	<i>Plac. philos.</i>
59) <i>Causas naturais</i>	<i>Aetia physica</i>	<i>Aet. phys.</i>
60) <i>A face que se vê no círculo da lua</i>	<i>De facie in orbe lunae</i>	<i>Fac. lun.</i>
61) <i>O princípio do frio</i>	<i>De primo frigido</i>	<i>Prim. frig.</i>
62) <i>Se é mais útil a água que o fogo</i>	<i>Aqua an ignis utilior</i>	<i>Aq. ign.</i>
63) <i>Sobre a astúcia dos animais</i>	<i>De sollertia animalium</i>	<i>Soll. anim.</i>
64) <i>Os animais usam a razão</i>	<i>Bruta animalia ratione uti</i>	<i>Bruta anim.</i>
65) <i>Sobre comer carne, livro I</i>	<i>De esu carniū, I</i>	<i>Es. carn. I</i>
66) <i>Sobre comer carne, livro II</i>	<i>De esu carniū, II</i>	<i>Es. carn. II</i>
67) <i>Questões platônicas</i>	<i>Platonicae quaestiones</i>	<i>Plat. quaest.</i>
68) <i>A geração da alma no Timeu</i>	<i>De animae procreatione in Timaeu</i>	<i>An. proc.</i>
69) <i>Compêndio do livro da geração da alma no Timeu</i>	<i>Epitome libri de animae procreatione in Timaeu</i>	<i>Epit. an. proc.</i>
70) <i>As contradições dos estóicos</i>	<i>De Stoicorum repugnantiiis</i>	<i>Stoic. rep.</i>
71) <i>Os estóicos dizem coisas mais estranhas que os poetas</i>	<i>Stoicos absurdiora poetis dicere</i>	<i>Stoic. absurd. poet. dic.</i>
72) <i>Sobre as noções comuns contra os Estóicos</i>	<i>De communibus Stoicos notitiis contra</i>	<i>Comm. not.</i>
73) <i>Não se pode viver feliz seguindo a Epicuro</i>	<i>Non posse suaviter vivi secundum Epicurum</i>	<i>Suav. viv. Ep.</i>

74) <i>Contra Colotes</i>	<i>Adversus Colotem</i>	<i>Col.</i>
75) <i>Sobre o viver escondido</i>	<i>De latenter vivendo</i>	<i>Lat. viv.</i>
76)* <i>Sobre a música</i>	<i>De musica</i>	<i>Mus.</i>
77)* <i>O prazer e a enfermidade</i>	<i>De libidine et aegritudine</i>	<i>Lib. et aegr.</i>
78)* <i>Se a vida passiva é uma parte ou uma faculdade da alma</i>	<i>Parsne an facultas animi sit vita passiva</i>	<i>Pars. an fac. an. vit. pass.</i>
79) <i>Fragmentos</i>	<i>Fragmenta</i>	<i>Frg.</i>

● Algumas edições fundamentais

1. As Vidas

— C. Lindskog; K. Ziegler, *Plutarchi Vitae parallelae*, 4 vols., em vários fascículos, Lipsia 1914-1939 (Bibl. Teubn.); a mais recente edição é em 3 volumes, divididos em 6 fascículos, 1969-1973.

2. Os Moralia

— G. N. Bernadakis, *Plutarch Chaeronensis Moralia*, 7 vols., Lipsia 1888-1896 (Bibl. Teubn.).

— Nova edição aos cuidados de vários especialistas, *Plutarch Moralia*, 7 vols., Lipsia 1925-1967 (Bibl. Teubn.), com sucessivas reimpressões e também revisões e melhoramentos ainda em curso (entre os colaboradores figuram originalmente: C. Hubert, W. Nachstädt, W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, J. B. Titchener, I. Wegehaupt, aos quais outros se juntaram progressivamente, como: H. Drexler, H. Gärtner, J. Mau, B. Häsler, F. H. Sandbach, R. Westman, K. Ziegler).

— Pela sua utilidade citamos também a edição, com tradução inglesa ao lado e breves introduções aos opúsculos individuais, preparada por um grupo de estudiosos para a Loeb Classical Library (F. C. Babbitt, H. Cherniss, P. A. Clement, P. H. De Lacy, B. Einarson, H. N. Fowler, W. C. Helmbold, H. B. Hoffleit, E. L. Minar, L. Pearson, F. H. Sandbach).

— *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes, With an English Translation*, Londres-Cambridge (Mass.) 1927ss.

É uma edição, como dissemos, muito útil, mas o valor dos volumes individuais é desigual. Todavia, encontram-se volumes, como os recentemente preparados por Cherniss (1976), de valor e importância excepcionais.

— Em curso de publicação está também a edição preparada por diversos estudiosos franceses, para a Col. Budé, com tradução francesa, sob a direção de J. Defradas, com a colaboração de vários especialistas, a partir de 1972.

Recordamos que as citações correntes dos *Moralia* referem-se ainda hoje à paginação da edição (com tradução latina), preparada por Xylander em 1570, que se tornou canônica pela clássica edição de Stephanus (H. Etienne), Paris 1572 (muitas vezes reimpressa) reproduzida na margem em todas as sucessivas edições e traduções científicas.

Ⓐ Léxico

É ainda indispensável o velho léxico preparado por:

— D. Wyttenbach, *Plutarch Chaeronensis Moralia*, vol. VIII/1-2: *Index Graecitatis*, Oxford 1830; reimpr. anast., com o título *Lexicon Plutarchean*, 2 vols., Olms, Hildesheim 1962.

Ⓣ Traduções

Para a tradução italiana das *Vidas* ver, sobretudo:

— C. Carena, *Plutarco, Vite parallele*, 3 vols., Einaudi, Turim 1960<sup>2</sup> e Mondadori, Milão 1965 (Oscar Classici, 3).

(São numerosas as edições e as traduções parciais de biografias individuais; particularmente dignas de menção as publicadas na «Biblioteca di Studi Superiori» de La Nuova Italia, Florença).

2. Os *Moralia*

Em italiano dispomos de uma velha tradução dos opúsculos morais:

— *Vite ed opuscoli di Plutarco, volgarizzati da* Marcello Adriani, Milão 1825, que é, ademais, incompleta.

Dessa obra se verá, porém, preferivelmente, a seguinte reedição:

— *Opuscoli di Plutarco, volgarizzati da* M. Adriani, *nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da* Francesco Ambrosoli, Nápoles 1841.

Nessa edição, a incompleta tradução de M. Adriani foi integrada com a tradução de autores do século XIX e, precisamente, de Sebastiano Ciampi, de M. A. Gandini e G. M. Grazii.

A mais recente versão integral dos *Moralia* é a em língua inglesa na edição da Loeb, acima citada.

Numerosos tratados já apareceram na Col. Budé, com tradução francesa.

Entre as traduções dos opúsculos individuais ou de grupos de opúsculos em língua italiana assinalamos:

— F. Portalupi, *Plutarco, De latenter vivendo*, Giappichelli, Turim 1961.

— V. Cilento, *Plutarco, Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Sansoni, Florença 1962 (texto e versão de *Iside e Osiride, La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli*).

— E. Valgiglio, *Ps. Plutarco, De fato*, Signorelli, Roma 1964 (introdução, texto, tradução italiana e comentário).

— E. Pettine, *Plutarco, La loquacità (De garrulitate)*, Introduzione, versione e note, Kibotion, Salerno 1975.

— M. Baldassarri, *Plutarco, Gli opuscoli contro gli Stoici*, 2 vols., Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1976.

— E. Valgiglio, *Plutarco, Praecepta gerendae reipublicae*, Milão 1976.

— D. Del Corno, para a Editora Adelphi, está preparando uma edição dos tratados mais significativos. Saíram em 1982: *Il demone di Socrate* (trad. de A. Aloni) e *I ritardi della punizione divina* (trad. de G. Guidorizzi).

★ Estudos sobre o pensamento filosófico

— R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie von Plutarch von Chäronea*, 2 vols., Berlim 1869; reimpr. anast., Leipzig 1970.

— R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912.

— R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha (Wisconsin) 1916.

— P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938.

— G. Soury, *La démonologie de Plutarque, Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris 1942.

— K. Zigler, *Plutarchos von Chaironeia*, em *R.E.*, XXI, 1 (1951), cols. 636-962. (Este estudo está traduzido em italiano por M. R. Zancan Rinaldini e publicado por B. Zucchelli, com o título *Plutarco*, Brescia 1965).

— R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris 1964.

— D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969.

— H. Dörrie, *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, em *AA.VV.*, *Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, Edited by R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly, The Hague 1971, pp. 36-56.

— D. A. Russel, *Plutarch*, Londres-Nova Iorque 1973.

— J. Dillon, *The Middle Platonists*, Ithaca, Nova Iorque 1977, pp. 184ss.

— Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque, Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977.

— F. Brenk, *In Mist Apparelled, Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977.

— Ver também as contribuições de numerosos especialistas nas *Actes du VIIIe Congrès*, Paris 5-10 avril 1968, da «Association Guillaume Budé», Paris 1969, pp. 481-594.

\* Bibliografias

Uma conspícua bibliografia se encontrará na edição italiana do *Plutarco* de Ziegler, cit., pp. 393-411, ainda mais rica do que a da edição alemã.

Um estado da questão foi traçado por:

— R. Flacelière, *État présente des études sur Plutarque*, em «Actes du VIIIe Congrès» da «Association Guillaume Budé», acima citada, pp. 483-506.

Algumas indicações e algumas notas de atualização encontram-se também em

— Zeller-Del Re [cf. indicação analítica no verbete Neopitagóricos], pp. 142-219.

**PÓLEMON DE ATENAS**, filósofo da antiga Academia e escolarca, que viveu nos séculos IV-III a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos indiretos.

● — M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta*, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Nápoles 1977 (em «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», LI, 1976).

★ — K. von Fritz, *Polemon*, em *R.E.*, XXI, 2 (1952), cols. 2524ss.

**POLICLETO DE ARGOS:** cf. Pré-socráticos, 40; Pitagóricos antigos, 15.

**POLIENO DE LÂMPSAÇO:** cf. Epicuristas, A, 15.

**POLIMNESTO DE FLIUNTE:** cf. Pré-socráticos, 53; Pitagóricos antigos, 27.

**POLISTRATO**, filósofo epicurista do século III a.C. Terceiro escolarca do Jardim.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos de papiros.

● — Crönert, *Kolotes und Menedemos* [cf. verbete Colotes de Lâmpsaco], pp. 35-36.

— G. Indelli, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari, Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1978 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La Scuola di Epicuro, Collezione di testi ercolanesi diretta da M. Gigante, Volume secondo).

— A. Vogliano, *Polystrati liber incertus*, em *Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata*, Berlim 1928, pp. 75ss.

① Para a tradução, ver, além de Indelli, op. cit., também:

— Isnardi-Parente, *Opere di Epicuro*, [cf. verbete Epicuro], pp. 573-578.

★ — M. Isnardi Parente, *L'epicureo Polistrato e le Categorie*, em «La parola del passato», 26 (1972), pp. 280-289.

— G. Indelli, *Per l'interpretazione di Polistato*, em «Cronache Ercolanesi», 5 (1975), pp. 87-97.

— M. Capasso, *L'opera polistratea sulla filosofia*, «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 81-84.

**POLIXENO**, filósofo sofista de tendência megárica; cf. Megáricos, 30, e ademais:

— C. Baeumker, *Über den Sophisten Polyxenos*, em «Reinisches Museum», 34 (1879), pp. 66-83.

— K. Döring, *Über den Sophisten Polyxenos*, em «Hermes», 100 (1972), pp. 29-42.

**PORFÍRIO DE TIRO**, filósofo neoplatônico da escola de Plotino, que nasceu em 233/234 e morreu em torno a 305 d.C.

○ Porfírio escreveu muito e sobre vários assuntos. Rudolf Beutler, que é autor do mais recente catálogo dos escritos porfirianos (que substitui o velho, mas sempre digno de nota, de Bidez) reconstrói 67 títulos de obras seguras, mais alguns outros incertos, que ordena segundo os seguintes assuntos: 1) obras de introdução e comentário a Platão, Aristóteles, Plotino; 2) obras de história e de história da filosofia; 3) escritos teóricos de metafísica, psicologia, ética; 4) escritos sobre a religião e sobre a mitologia; 5) escritos de retórica e de gramática; 6) escritos de astrologia e de matemática; 7) escritos sobre vários assuntos. Dessa imponente produção chegaram-nos onze obras inteiras, e fragmentos e testemunhos de muitas outras.

Eis o elenco dos escritos que nos chegaram (seguimos a ordem do catálogo de Beutler):

- |  |  |
|--|--|
| 1. <i>O antro das Ninfas</i>   | <i>De antro Nynpharum</i>                    |
| 2. <i>Isagogé</i>  | <i>Isagoge</i>                               |
| 3. <i>Exposição das categorias de Aristóteles por perguntas e respostas</i>              | <i>In Aristotelis Categorias</i>             |
| 4. <i>Vida de Plotino e ordenação dos seus escritos</i>                                  | <i>Vita Plotini</i>                          |
| 5. <i>Sentenças sobre os inteligíveis</i>  | <i>Sententiae ad intelligibilia ducentes</i> |
| 6. <i>Vida de Pitágoras</i>  | <i>Vita Pythagorae</i>                       |
| 7. <i>A Gauro, Sobre a animação dos embriões (a paternidade é possível, mas incerta)</i> | <i>Ad Gaurum</i>                             |
| 8. <i>Sobre a abstinência dos animais</i>  | <i>De abstinentia</i>                        |
| 9. <i>Epístola a Marcela</i>   | <i>Ad Marcellam</i>                          |
| 10. <i>Comentários aos Harmônicos de Ptolomeu</i>  | <i>In Ptolemaei Harmonica</i>                |
| 11. <i>Introdução aos quatro livros de Ptolomeu</i>                                      | <i>Introductio in Ptolemaei Tetrabiblum</i>  |

Eis as obras das quais já se fizeram a coletânea dos fragmentos. Ao elencá-las seguimos a ordem progressiva do catálogo de Beutler, indicando também entre parênteses o número correspondente. Ao catálogo de Beutler remetemos para todas as ulteriores indicações do material relativo a outras obras não ainda sistematicamente recolhido.

- |   |  |
|---|--|
| a) <i>Comentário ao Parmênides</i>  | <i>In Platonis Parmenidem</i> (Beutler, n. 3)                |
| Beutler põe um ponto de interrogação a lado do título, mas ver as ulteriores aquisições, devidas às pesquisas de P. Hadot, abaixo citado. |  |
| b) <i>Comentário ao Timeu</i>   | <i>In Platonis Timaeum</i> (Beutler, n. 8)                   |
| c) <i>Crônica</i>   | <i>Chronica</i> (Beutler, n. 26)                             |
| d) <i>História da filosofia</i>   | <i>Historia philosophiae</i> (Beutler, n. 27)                |
| e) <i>Sobre o retorno da alma</i>   | <i>De regressu animae</i> (Beutler, n. 43)                   |
| f) <i>Sobre a filosofia extraída dos Oráculos</i>   | <i>De philosophia ex Oraculis haurienda</i> (Beutler, n. 44) |

- g) *Sobre os simulacros dos Deuses*     *De simulacris Deorum* (Beutler, n. 45)
- h) *Epístola a Anebo*     *Ad Anebon* (Beutler, n. 47)
- i) *Contra os cristãos*     *Aversus Christianos* (Beutler, n. 52)
- j) *Questões homéricas*     *Quaest. Homericae* (Beutler, n. 54)
- k) *Várias questões*     *Symmikta Zetemata* (Beutler, n. 67)

●Ⓣ Falta uma edição complexiva. Uma seleção de obras foi publicada no século passado por:

— A. Nauck, *Porphyrri philosophi Platonici Opuscula selecta*, Lipsia 1886<sup>2</sup> (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1963 (contém: os fragmentos da *História da filosofia*, a *Vida de Pitágoras*, o *Antro das Ninfas*, *Sobre a abstinência dos animais*, a *Epístola a Marcela*). Esta edição está envelhecida e hoje em dia inadequada.

Eis uma apresentação analítica das edições das obras individuais que nos chegaram por inteiro e das relativas traduções.

#### 1. O antro das Ninfas

— Em Nauck, op. cit., pp. 53-81, e em

— Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey, A revised Text with Translation by Seminar Classics 609*, State University of New York at Buffalo 1969 («Arethus Monographs», 1).

Dessa obra há também uma tradução francesa:

— J. Trabucco, *L'antre des Nymphes*, Paris 1918.

#### 2. Isagógé

Está publicada nos C.A.G., IV, 1 [cf. Comentários gregos de Aristóteles], tendo anexa também tradução latina de Boécio.

Para a tradução cf.:

— B. Maioli, *Porfirio, Isagoge*, Liviana, Pádua 1969.

#### 3. Exposição das Categorias de Aristóteles por perguntas e respostas

Está publicada nos C.A.G., IV, 1, pp. 53-142 [cf. Comentários gregos de Aristóteles].

#### 4. Vida de Plotino e ordenação dos seus escritos

Uma nova excelente edição da *Vida de Plotino* encontra-se na edição das *Enéadas* preparada por P. Henry; H. R. Schwyzler [cf. verbete Plotino], vol. I, pp. 1-41.

Está traduzida por V. Cilento e G. Faggini no primeiro volume das *Enéadas* de Plotino [cf. verbete Plotino].

#### 5. Sentenças sobre os inteligíveis

— B. Mommert, *Porphyrri Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Lipsia 1907 (Bibl. Teubn.).

— E. Lamberz, *Porphyrri Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Lipsia 1975 (Bibl. Teubn.).

Para a tradução, cf.:

— A. R. Sodano, *Introduzione agli intelligibili*, Associazione di Studi Tardoantichi, Nápoles 1979 (com comentário e texto grego em apêndice).

6. Vida de Pitágoras

Encontra-se em Nauck, op. cit., pp. 17-22.

Para a tradução cf.:

— G. Pesenti, *Ps. Pitagora, I versi aurei, i Simboli, le Lettere* [...], Carabba, Lanciano 1913.

7. Sobre a animação dos embriões

Está editado por K. Kalbfleisch, em «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1895.

Cf. a tradução francesa de:

— A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, III, Paris 1953, pp. 265-302.

8. Sobre a abstinência dos animais

— Nauck, op. cit., pp. 83-270.

— J. Bouffartigue; M. Patillon, *Porphyre, De l'abstinence, Texte établi et traduit*, Paris 1977ss. (Col. Budé).

— T. Taylor, *Porphyry, On Abstinence from Animal Food, Translated from the Greek*, Barnes and Noble, Nova Iorque 1965.

9. Epístola a Marcela

Além de Nauck, op. cit., pp. 271-297, cf.:

— W. Pötscher, *Porphyrios, Pros Markellan, Griechische Text, Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt*, («Philosophia antiqua», vol. XV), Brill, Leiden 1969.

— G. Faggin, *Lettera ad Anebo; Lettera a Marcella*, Fussi-Sansoni, Florença 1954. (Texto grego e tradução ao lado).

10. Comentário aos harmônicos de Ptolomeu

— I. Düring, *Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, («Göteborgs Högskolas Arsskrift», XXXVIII 1932: 2), Göteborg 1932.

Para a tradução, cf.:

— I. Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg 1934.

11. Introdução aos quatro livros de Ptolomeu

— S. Weinstock, *Catalogus Codicum astrologorum Graecorum*, V, 4, *Accedunt Porphyrii Philosophi Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei ab Ae. Boer et S. Weinstock edita*, Bruxelas 1940, pp. 187-228.

Eis as edições das obras que nos chegaram em fragmentos e das eventuais traduções

a) Comentário ao Parmênides

O *Comentário ao Parmênides*, do qual Beutler indica um único aceno em Damácio, foi identificado por Hadot (em *Fragments d'un commentaire de*



*Porphyre sur le Parménide*, em «*Révue des études grecques*», 74 [1961], pp. 410-438) com o comentário anônimo que nos chegou em um antigo códice conservado em Turim.

— W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einen Turiner Palimpsest*, em «*Rheinisches Museum*», LVII (1892), pp. 599-627.

Ver agora a nova edição crítica com tradução e comentário em

— P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, vol. II, pp. 60-113.

b) Comentário ao Timeu

— A. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Istituto della Stampa, Nápoles 1960.

c) Crônica

— Jacoby, *Fr. Gr. H.*, II, B, pp. 1197ss.

d) História da filosofia

— Nauck, op. cit., p. 1-16.

e) Sobre o retorno da alma

— J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΓΛΜΑΤΩΝ et De regressu animae*, Gent 1913; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1964, pp. 25\*-44\*.

f) Sobre a filosofia extraída dos Oráculos

— G. Wolff, *Porphyrii De philosophie ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlim 1856; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1962.

g) Sobre os simulacros dos Deuses

Ver os fragmentos do *περι αγγλματων* em

— Bidez, *Vie de Porphyre...*, cit., pp. 1\*-23\*.

h) Epístola a Anebo

— A. R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, L'artetipografica, Nápoles 1958 (texto e tradução).

— G. Faggini, *Porfirio, Lettera ad Anebo; Lettera a Marcella*, Fussi-Sansoni, Florença 1954 (texto grego e tradução ao lado).

i) Contra os cristãos

— A. von Harnack, *Porphyrios «Gegen die Christen»*, em «*Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*», Berlim 1916.

Cf. também do mesmo autor:

— *Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen*, em «*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*», Berlim 1921.

j) Questões Homéricas

— H. Schrader, *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliaden pertinentium reliquiae*, Lipsia 1882 (Bibl. Teubn.); *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odyssean pertinentium reliquiae*, Lipsia 1890 (Bibl. Teubn.).

Uma edição limitada ao livro I, que é o único a ter uma tradição direta, foi preparada por:

— A. R. Sodano, *Porphyrii Quaestionum Homericarum liber I*, Giannini, Nápoles 1970.

Para a tradução, cf.:

— A. R. Sodano, *Porfirio, Questioni Omeriche, Libro primo, Traduzione*, Associazione di studi Tardoantichi, Centro Bibliotecario, Portici (Nápoles) 1973.

k) Várias questões

— H. Dörrie, *Porphyrio's Symmikta Zetemata, Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* («Zetemata», 20), Munique 1959. (Os fragmentos dessa obra de miscelânea que nos chegaram referem-se principalmente ao problema da alma).

★ — J. Bidez, *Vie de Porphyre, Le philosophe néoplatonicien*, Gent 1913; Hildesheim 1964<sup>2</sup>.

— W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933; agora também em *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlim 1966, pp. 160-251.

— R. Beutler, *Porphyrios*, 21, em *R.E.*, XXII, 1 (1953), cols., 275-313.

— AA.VV., *Porphyre*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XII, Vandoeuvres-Genebra 1966.

— P. Hadot, *Porphyre et Vitorinus* 2 vols., Paris 1968 (excelente).

— A. Smith, *Porphyry's Place in the Neuplatonic Tradition, A Study in post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.

\* Ricas indicações bibliográficas se encontrarão em Hadot, op. cit., assim como nas notas dos vários artigos contidos no vol. XII dos *Entretiens*, acima citados.

**POSSIDÔNIO DE APAMÉIA**, filósofo e cientista médio-estóico, que morreu em torno à metade do século I a.C.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos. O catálogo comentado das obras que resulta ter escrito encontra-se no volume de Laffranque, abaixo citado, pp. 99ss., ao qual remetemos; cf. também Reinhardt, *Poseidonios...*, em *R.E.*, abaixo citado, cols. 567ss.

● — L. Edelstein; I. G. Kidd, *Posidonius*, I, *The Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

— W. Theiler, *Poseidonios, Die Fragmente*, 2 vols., W. de Gruyter, Berlim-Nova Iorque 1982.

© O segundo volume de Theiler contém um excelente comentário.

Ⓛ A edição de Edelstein-Kidd contém um excelente elenco de palavras gregas e latinas que ocorrem nos fragmentos.

① — M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker, Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Artemis-Verlag, Zurique 1950, pp. 257-357. (A seleção dos testemunhos e dos fragmentos que Pohlenz traduz é feita com critérios muito menos rigorosos do que os seguidos por Edelstein-Kidd).

★ — K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munique 1921.

— K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munique 1926.

— I. Heinemann, *Poseidonios' Metaphysische Schriften*, 2 vols., Breslau 1921-1928; reimpr. anast., Hildesheim 1968.

— L. Edelstein, *The Philosophical System of Posidonios*, em «American Journal of Philology», 57 (1936), pp. 286-325.

— G. Nebel, *Zur Ethik des Poseidonios*, em «Hermes», 74 (1939), pp. 34-57.

— K. Reinhardt, *Posidonios von Apamea der Rhodier genannt*, em *R.E.*, XXII, 1 (1953), cols., 558-826.

— M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964.

— J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 201-218.

(As duas novas edições dos fragmentos e a monografia de Laffranque estão destinadas a imprimir uma virada nas pesquisas possidonianas).

\* Um imponente estado da questão se encontrará em Reinhardt, art. cit., *R.E.*, cols. 570-624; mais sóbrio e acessível em Laffranque, op. cit., pp. 1-44. Bibliografia em Reinhardt, cit., *R.E.*, cols. 559-563 e em Laffranque, op. cit., pp. 549-560.

**PRAILO DE TRÔADE:** cf. Céticos antigos, 9; Neocéticos, 5.

**PRAXÍFANES DE LESBOS:** cf. Peripatéticos, A, 17.

**PRÉ-SOCRÁTICOS** (séculos VI e V a.C.)

Com o termo «pré-socráticos» são indicados todos os naturalistas e os sofistas, cronologicamente anteriores a Sócrates, mas alguns também contemporâneos e até posteriores, que continuaram a mover-se em dimensões do pensamento que se situam aquém das conquistas socráticas. O termo é contestado por muitos e julgado inadequado. Isso, em parte, é verdade; todavia, é também verdade que Sócrates operou uma revolução tão radical na história do pensamento ocidental, que, com fundamento, pode-se falar de «antes» e «depois» de Sócrates, de modo que o termo pré-socráticos se sustenta. A coletânea de Diels-Kranz de tudo o que nos chegou dos filósofos anteriores a Sócrates tornou-se um ponto de referência canônico, e impôs, também do ponto de vista prático, esse termo com valor de conceito.

○ Elenco e caracterização essencial dos pensadores e dos documentos incluídos na coletânea de Diels-Kranz segundo a numeração da mesma

A) Os inícios

1. ORFEU DE LEBRETA na Trácia, viveu em época não determinável, e foi, sucessivamente, mitificado pelo movimento órfico. Em Diels-Kranz são reportados apenas poucos testemunhos e alguns fragmentos, que devem ser integrados com a coletânea de Kern (cf. verbete Órficos e vol. I, Apêndice I).

2. MUSEU DE ATENAS, figura largamente mitificada como Orfeu. Segundo algumas fontes antigas, foi discípulo do próprio Orfeu. Dele nos chegaram alguns testemunhos, porém bastante incertos.

3. EPIMÊNIDES DE CNOSSOS, viveu talvez na segunda metade do século VI a.C. Dele nos chegaram alguns testemunhos e fragmentos.

4. HESÍODO DE ASCRA na Beócia (pseudo), viveu entre os séculos VIII e VII a.C. Os testemunhos reportados em Diels-Kranz são relativos à *Astronomia*, que é uma obra atribuída a Hesíodo, mas escrita, provavelmente, no século VI a.C., da qual nos chegaram poucos testemunhos e fragmentos (cf. verbete Hesíodo).

5. FOCO DE SAMOS, talvez viveu no século VI a.C. É, segundo algumas fontes antigas, autor de uma *Astrologia náutica* (que outras fontes atribuem a Tales), da qual nos chegou pouquíssimo.

6. CLEOSTRATO DE TENEDO, viveu no século VI a.C. É-lhe atribuída uma obra com o título *Astrologia* ou *Fenômenos*. Dele nos chegaram poucos testemunhos e fragmentos.

7. FERÉCIDES DE SIRO, viveu no século VI a.C. Escreveu uma obra de caráter teogônico, da qual nos chegaram testemunhos e fragmentos.

8. TEÁGENES DE RÉGIO, floresceu no final do século VI a.C. Foi o primeiro a interpretar Homero em chave alegórica. Dele temos apenas poucos testemunhos.

9. ACUSILAU DE ARGOS, viveu no século VI a.C., escreveu uma obra de caráter cosmo-teogônico com o título *Genealogias*, da qual nos chegaram fragmentos.

10. SETE SÁBIOS, séculos VII-VI a.C. Sobre o número e sobre os nomes desses sábios as fontes antigas são discordantes. A eles eram atribuídas as máximas que exprimiam o conjunto da sabedoria moral pré-filosófica (cf. verbete).

B) Os fragmentos dos filósofos dos séculos VI e V a.C. e dos seus imediatos seguidores

11. TALES DE MILETO, viveu no século VI a.C., é o verdadeiro iniciador da filosofia da natureza. Chegaram-nos alguns testemunhos, dentre os quais destacam-se os de Aristóteles (cf. verbete).

12. ANAXIMANDRO DE MILETO, viveu no século VI a.C., foi autor, talvez, de um livro *Sobre a natureza*, do qual nos chegou um fragmento textual (o

primeiro fragmento textual da filosofia que possuímos) e um certo número de testemunhos (cf. verbete).

13. ANAXÍMENES DE MILETO, viveu no século VI a.C. Dele nos chegaram alguns fragmentos e testemunhos (cf. verbete).

14. PITÁGORAS DE SAMOS, viveu na segunda metade do século VI e nos inícios do século V a.C. O que nos chegou sob o seu nome não é genuíno. Possuímos, porém, testemunhos indiretos de valor diverso.

15. CERCOPES, é um pitagórico. É conhecido apenas pela notícia que nos foi transmitida de que teria composto carmes órficos.

16. PETRON DE EMERA, conjecturalmente considerado filósofo pitagórico, é conhecido apenas pela sua afirmação de que os mundos são 183, dispostos regularmente em forma de triângulo.

17. BRO(N)TINO DE METAPONTO, segundo algumas fontes era parente de Pitágoras. É para nós pouco mais que um nome, sendo muito incertas as notícias que se referem a ele.

18. HIPASO DE METAPONTO (OU DE CROTONA), foi associado pelos antigos a Heráclito pela doutrina do fogo-princípio, e por alguns foi até mesmo considerado mestre de Heráclito. Teria sido incriminado por divulgar doutrinas de Pitágoras. Dele nos chegaram alguns interessantes testemunhos.

19. CALIFONTE E DEMÓCEDES DE CROTONA. Desses dois pitagóricos, sobretudo o segundo foi famoso (filho do primeiro) como médico. Chegaram-nos apenas poucos testemunhos.

20. PARM(EN)ISCO DE METAPONTO, pitagórico conhecido sobretudo por uma anedota.

21. XENÓFANES DE CÓLOFON, viveu entre os séculos VI e V a.C. Chegaram-nos fragmentos das *Elegias* e dos *Silli* e (talvez) de um poema *Sobre a natureza*, dentre os quais destacam-se sobretudo aqueles nos quais é criticado o antropomorfismo da religião popular. (Tradicionalmente considerado fundador da escola de Eléia, resulta, ao invés, ter sido um filósofo nômade; cf. verbete).

22. HERÁCLITO DE ÉFESO, viveu a cavaleiro entre os séculos VI e V a.C. Além de numerosos testemunhos, Diels recolhe 126 fragmentos, na maioria breves, que deviam fazer parte de um escrito composto em estilo aforístico (cf. verbete).

23. EPICARMO, viveu entre o final do século VI e o século V a.C. É recordado como um dos inventores da comédia. Parece que foi um freqüentador externo da escola pitagórica. Chegaram-nos testemunhos e fragmentos.

24. ALCMEÓN DE CROTONA, discípulo e contemporâneo mais jovem de Pitágoras. Foi sobretudo médico. Parece, porém, que também contribuiu para a problemática físico-ontológica, indagando sobre os *contraditórios*. Chegaram-nos alguns testemunhos e poucos fragmentos (cf. verbete).

25. ICO DE TARENTO, foi célebre atleta e mestre de ginástica, tornou-se proverbial sobretudo pela sua temperança. Temos apenas poucos testemunhos sobre ele. A notícia de que teria sido pitagórico é de Jâmblico.

26. PARON, é um pitagórico conhecido apenas por um mote espirituoso dirigido a Simônides.

27. AMÍNIAS, é um pitagórico conhecido apenas por ser nomeado como um dos mestres de Parmênides.

28. PARMÊNIDES DE ELÉIA, nasceu na segunda metade do século VI e morreu em torno à metade do século V a.C. Foi o verdadeiro fundador da escola eleática. Chegaram-nos amplos fragmentos do seu poema *Sobre a natureza* (o prólogo, quase toda a primeira parte, e alguma coisa da segunda), além de numerosos testemunhos (cf. verbete).

29. ZENÃO DE ELÉIA, foi discípulo de Parmênides, de uma geração mais jovem que ele e seu sucessor na escola. Chegaram-nos testemunhos e poucos fragmentos de um escrito *Sobre a natureza*, referentes aos célebres argumentos contra a multiplicidade (cf. verbete).

30. MELISSO DE SAMOS, discípulo de Parmênides, floresceu na primeira metade do século V a.C. Além de testemunhos, possuímos alguns significativos fragmentos do seu escrito *Sobre a natureza ou sobre o ser* (cf. verbete).

31. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, viveu no século V a.C. Além de conspícuos testemunhos, chegaram-nos numerosos fragmentos (mais de 150) do seu poema *Sobre a natureza*, e alguns outros das *Purificações* ou *Carme lustral* (cf. verbete).

32. MENESTOR DE SÍBARIS, floresceu em torno à metade do século V a.C., é nomeado como pitagórico no catálogo de Jâmblico. Ocupou-se sobretudo de botânica. Chegaram-nos apenas alguns testemunhos.

33. XUTO, é um pitagórico conhecido apenas por um testemunho referente à existência do vazio.

34. BOIDA, é conhecido apenas por um testemunho, que não permite estabelecer a que escola pertenceu.

35. TRASIALCES DE TASO, parece ter-se ocupado de problemas meteorológicos, como se extrai de um par de testemunhos que nos chegaram, num dos quais é qualificado expressamente como «um dos antigos filósofos da natureza».

36. ION DE QUIOS, viveu no século V a.C, foi poeta e pensador ligado à doutrina pitagórica. A sua obra filosófica se intitulava *Triagmi*, título que parece exprimir a idéia da multiplicação por três e, portanto, poderia ser traduzido por *Triplicações*. («Este é o princípio do seu discurso — diz o fr. 1 — tudo é três, nem mais nem menos que três: virtude de todas as coisas é a tríade»). Chegaram-nos alguns testemunhos e poucos fragmentos.

37. DÂMONES DE ATENAS, viveu em torno à metade do século V a.C., foi especialista sobretudo em música, e, talvez, pitagórico. Foi mestre de Péricles. Chegaram-nos alguns testemunhos e poucos fragmentos.

38. HIPON DE SAMOS (algumas fontes indicam outro lugar de nascimento), viveu em torno à metade do século V a.C., parece ter posto como princípio o úmido e, portanto, parece ter sido próximo aos jônicos; todavia Jâmblico o cataloga entre os pitagóricos. Aristóteles observa a pouca consistência do seu pensamento. Temos alguns testemunhos e escassos fragmentos.

39. FALÉIA DE CALCEDÔNICA e HIPÓDAMOS DE MILETO, ocuparam-se especialmente da problemática política. O segundo foi famoso também como arquiteto urbanista, como resulta dos poucos testemunhos que nos chegaram. Estobeu diz que Hipódamos era pitagórico.

40. POLICLETO DE ARGOS, viveu na segunda metade do século V a.C., foi, além de escultor, teórico da arte da escultura, na obra com o título *Cânon*, da qual, porém, somos escassamente informados. Fazia depender a beleza do número e o seu pensamento resulta inspirado por princípios pitagóricos.

41. ENÓPIDES DE QUIOS, viveu na segunda metade do século V a.C., foi matemático e astrônomo, ligado à tradição pitagórica. Dele nos chegaram poucos testemunhos.

42. HIPÓCRATES DE QUIOS E ÊSQUILO. Hipócrates viveu na segunda metade do século V a.C. e tornou-se famoso como geômetra. Escreveu os primeiros *Elementos* dos quais nos chegaram algumas notícias. É conhecido por ter-se ocupado da quadratura do círculo (cf. Timpanaro Cardini, *Pitagorici* [cf. verbete], II, pp. 28-73). Pela tradição é ligado aos pitagóricos, Êsquilos é nomeado como seu discípulo.

43. TEODORO DE CIRENE, viveu na segunda metade do século V a.C., foi famoso como geômetra. O catálogo de Jâmblico o anotava entre os pitagóricos. Chegaram-nos poucos testemunhos.

44. FILOLAU DE TARENTO, viveu na segunda metade do século V e nos primeiros anos do século IV a.C. Teria sido o primeiro a pôr por escrito a doutrina pitagórica (na forma que esta adquirira na segunda metade do século V a.C.) em três livros, ou num livro em três partes (*Física, Política, Ética*). Platão os teria comprado dele. Além de testemunhos, chegaram-nos alguns importantes fragmentos.

45. EURITO DE CROTONA (OU DE METAPONTO OU DE TARENTO), viveu a cavaleiro entre os séculos V e IV a.C., foi pitagórico, discípulo de Filolau. É conhecido pela sua redução de todas as coisas a um determinado número. Possuímos apenas poucos testemunhos.

46. ARQUIPO DE TARENTO, LISIAS DE TARENTO, ÓPSIMO DE RÉGIO. Os dois primeiros são recordados por se terem salvado da matança de pitagóricos que ocorreu em Crotona. Lísias é nomeado também como autor de obras atribuídas a Pitágoras. (A Lísias é atribuída a definição de Deus como «número inefável», enquanto a Ópsimo é atribuída a definição de Deus como «a diferença entre o número máximo e o que o segue imediatamente».)

47. ARQUITA DE TARENTO, é um pitagórico que viveu na primeira metade do século IV a.C. Platão lhe escreveu uma carta e Aristóteles dedicou ao seu pensamento um tratado. Foi Arquita quem salvou Platão quando Dionísio II ameaçava matá-lo. Foi político muito apreciado, além de matemático e filósofo.

48. OCELO DE LUCÂNIA, é elencado por Jâmblico entre os filósofos pitagóricos. Dele estamos mal informados. O tratado *Sobre a natureza do universo*, que nos chegou sob o seu nome, é uma falsificação da era helenística (cf. verbete).

49. TIMEU DE LOCRES. É um personagem pitagórico que dá o nome ao célebre diálogo platônico. Dele estamos muito mal informados. É improvável, como alguns pensam, que seja um personagem inteiramente inventado por Platão. O tratado *Sobre a natureza do cosmo e sobre a alma*, que nos chegou sob o seu nome, é uma falsificação da era helenística (cf. verbete).

50. ICETA DE SIRACUSA, é um pitagórico de localização incerta, do qual nos chegou apenas um par de testemunhos de caráter físico-astronômico.

51. ECFANTO DE SIRACUSA, é um filósofo pitagórico de localização incerta, que parece influenciado também por doutrinas atomistas e anaxagorianas, sobre o qual estamos pouco informados.

52. XENÓFILO DE CALCIDES, foi um dos mais recentes pitagóricos. Ocupou-se sobretudo de música e foi um dos mestres de Aristóxeno. Dele temos pouquíssimos testemunhos.

53. DIÓCLES, EQUECRATES, POLIMNESTO, FANTON DE FLIUNTE e ARION DE LOCRES. Foram dos últimos pitagóricos antigos. Conhecemos deles pouco mais que os nomes.

54. PRORO DE CIRENE, AMICLAS e CLÍNIAS DE TARENTO. Pertenceram à última geração dos pitagóricos. Amiclas e Clínicas são conhecidos, em particular, por terem dissuadido Platão de queimar todos os escritos de Demócrito.

55. DÂMÓN e FÍNCIAS DE SIRACUSA, são pitagóricos conhecidos por nós apenas por um fato de caráter biográfico.

56. SIMOS DE POSSIDÔNIA, MIÔNIDES, EUFRÂNOR. O primeiro era músico e os outros dois matemáticos. São pitagóricos da última geração e sobre eles estamos muito pouco informados.

57. LICO(N) DE TARENTO, viveu no século IV a.C., é autor — parece — de uma *Vida de Pitágoras*, provavelmente relativa à dieta vegetariana.

58. ESCOLA PITAGÓRICA. Sob esta rubrica, em Diels-Kranz, são recolhidos: a) o catálogo de Jâmblico (cf. verbete Pitagóricos); b) testemunhos de origem proto-peripatética sobre doutrinas pitagóricas; c) preceitos e símbolos pitagóricos; d) extratos de máximas pitagóricas e da *Vida de Pitágoras* de Aristóxeno; e) os pitagóricos na comédia intermediária.

59. ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS, nasceu provavelmente em torno a 500 a.C. Além de numerosos testemunhos, chegaram-nos significativos fragmentos



do seu escrito *Sobre a natureza*. Com ele a filosofia entrou em Atenas pela primeira vez.

60. ARQUELAU DE ATENAS, viveu no século V a.C., foi discípulo de Anaxágoras e mestre de Sócrates. Escreveu, entre outras obras, uma *Fisiologia*. Possuímos, prevalentemente, testemunhos indiretos.

61. METRODORO DE LÂMPSACO, viveu na segunda metade do século V a.C., foi discípulo de Anaxágoras. É conhecido pela sua interpretação de Homero em chave alegórica, com base nas categorias da filosofia da natureza. Dele nos chegaram poucos testemunhos.

62. CLIDEMOS, viveu no século V a.C., ocupou-se de física, de meteorologia e de botânica. Dele temos apenas poucos testemunhos, que não nos permitem dar-lhe uma precisa situação teórica.

63. IDEU DE EMERA, contemporâneo de Anaxágoras, pertencente aos assim chamados físicos ecléticos. Dele temos pouquíssimos testemunhos.

64. DIÓGENES DE APOLÔNIA, viveu na segunda metade do século V a.C., é o mais conspícuo dos físicos ecléticos. Tentou a mediação entre Anaxímenes e Anaxágoras. Além de testemunhos, chegaram-nos fragmentos do seu tratado *Sobre a natureza* (cf. verbete).

65. CRÁTILLO DE ATENAS, viveu na segunda metade do século V a.C., foi seguidor extremista da doutrina de Heráclito, e foi, num primeiro momento, mestre de Platão. Dele temos apenas poucos testemunhos.

66. ANTÍSTENES O HERACLITIANO, de situação não determinável. Dele temos pouquíssimos testemunhos.

67. LEUCIPO DE ABDERA (OU DE ELÉIA), viveu no século V a.C., foi fundador do atomismo. Dele nos chegaram testemunhos e alguns fragmentos (cf. verbete).

68. DEMÓCRITO DE ABDERA, viveu na segunda metade do século V a.C., é o sistematizador do atomismo. Além de um grande número de testemunhos, chegou-nos um conspícuo número de fragmentos (cf. verbete).

69. NEXA DE QUIOS, viveu entre os séculos V e IV a.C., foi discípulo de Demócrito. Dele sabemos pouquíssimo.

70. METRODORO DE QUIOS, viveu entre o final do século V e a primeira metade do século IV a.C., foi discípulo de Demócrito. Chegaram-nos alguns testemunhos e fragmentos.

71. DIÓGENES DE ESMIRNA, foi discípulo de Metrodoro e mestre de Anaxarco. Dele conhecemos pouquíssimo.

72. ANAXARCO DE ABDERA, floresceu pouco depois da metade do século IV a.C., foi discípulo de Diógenes de Esmirna. Foi mestre e amigo de Pirro. Dele possuímos sobretudo testemunhos.

73. ECATEU DE ABDERA, viveu em torno ao final do século IV a.C., foi aluno de Pirro. Foi também famoso gramático. Dele possuímos testemunhos e alguns fragmentos.

74. APOLODORO DE CÍTIO, foi um seguidor de Demócrito, de situação incerta. Sobre ele temos pouquíssimos testemunhos.

75. NAUSÍFANES DE TEOS, foi discípulo de Pirro, mas seguidor das doutrinas democritianas, e, por sua vez, mestre de Epicuro. Chegaram-nos alguns testemunhos e fragmentos da obra com o título *Trípodes*, de caráter metodológico (cf. verbete).

76. DIÓTIMO DE TIRO, é um filósofo democritiano, de época não bem determinável. Dele sabemos pouco.

77. BÍON DE ABDERA, foi um democritiano da segunda metade do século IV a.C. Dele temos apenas pouquíssimos testemunhos.

78. BOLO DE MENDE, foi considerado, no passado, um filósofo democritiano do século III a.C. Hoje, ao invés, é identificado com um egípcio, nativo de Mende, no delta do Nilo, que viveu depois de 200 a.C., de cultura alexandrina e próximo ao pitagorismo. (Parece que ele mesmo tenha querido chamar-se Bolo Democritiano, de onde os equívocos.)

#### C) Antiga sofística

79. NOME E CONCEITO DE SOFÍSTICA. Sob esse título são reportados em Diels-Kranz testemunhos de Aristóteles, Plutarco, Platão, Xenofonte e Aristides.

80. PROTÁGORAS DE ABDERA, viveu no século V a.C., é um dos grandes corifeus — sob certos aspectos, talvez, o maior — da sofística. Dele chegaram-nos testemunhos, fragmentos e imitações (cf. verbete).

81. XENÍADES DE CORINTO, de época não determinável. É-nos conhecido apenas por alguns testemunhos que o apresentam como sustentador de idéias de tendência cética.

82. GÓRGIAS DE LEONTINI, viveu no século V a.C., está entre os maiores sofistas. Além de testemunhos indiretos, chegaram-nos resumos em compêndios do seu tratado *Sobre a natureza ou sobre o não-ser*, e também o *Elogio de Helena*, a *Defesa de Parmênides* e vários outros fragmentos.

83. LICOFRON, é um sofista que, provavelmente, se formou na escola de Górgias e viveu na primeira metade do século IV a.C. Dele chegaram-nos apenas poucos testemunhos.

84. PRÓDICO DE CÉOS, foi um sofista ativo na segunda metade do século V a.C. Sócrates, jocosamente, chama-o seu mestre. Chegaram-nos testemunhos e fragmentos, dentre os quais destaca-se o do escrito com o título *Horai*, contendo a célebre narração de Hércules na encruzilhada (cf. verbete).

85. TRASÍMACO DE CALCEDÔNIA, viveu na segunda metade do século V a.C., pertence à corrente dos sofistas-políticos. Dele nos chegaram alguns testemunhos e fragmentos.

86. HÍPIAS DE ÉLIDE, viveu na segunda metade do século V a.C., pertence à assim chamada corrente naturalista da sofística. Chegaram-nos testemunhos e alguns fragmentos.

87. ANTIFONTE SOFISTA, foi ativo e tomo ao final do século V a.C. Chegaram-nos testemunhos e fragmentos da sua obra *Sobre a verdade*, dentre os quais se destacam os que foram restituídos pelos papíros de Oxirínco (cf. verbete).

88. CRÍTICAS DE ATENAS, viveu no século V a.C., pertence à corrente dos sofistas-políticos. Além de testemunhos indiretos, chegaram-nos fragmentos poéticos e fragmentos em prosa.

89. ANÔNIMO DE JÂMBLICO. Sob esse título é reportada uma seção do *Protrético* de Jâmblico (cf. verbete), que reproduz idéias sofísticas de autor não identificável com certeza.

90. RACIOCÍNIOS DUPLOS. É um escrito que nos chegou sem título e sem nome do autor, que reproduz as idéias e a metodologia protagoriana.

● Edições dos fragmentos

— H. Diels; W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, 3 vols., Weidemann, Berlim 1951-1952<sup>6</sup>. (A primeira edição de Diels é de 1903. A estrutura definitiva da obra foi dada por Kranz, na sexta edição citada, reproduzida em todas as sucessivas edições.) A esta edição se referem as citações dos filósofos pré-socráticos. Elas são expressas com um primeiro número, que é o correspondente ao capítulo que o filósofo ocupa na coletânea, e que é o indicado por nós acima, seguido da letra maiúscula A ou B ou C, seguida, por sua vez, por um outro número. Tenha-se presente que com a letra A são indicados os *testemunhos indiretos* sobre a vida, sobre os escritos e sobre o pensamento do filósofo; com a letra B são indicados os *fragmentos diretos*, ou seja, os textos originários do filósofo ou reconhecidos como tais pelo editor; com a letra C são indicadas as *imitações*. A última cifra, enfim, indica o número do testemunho ou do fragmento ou da imitação, no âmbito de cada autor. (Só em casos de necessidade se indicam também o volume, a página e a linha ou as linhas da edição de Diels-Kranz.)

Dado que hoje em dia também a edição de Diels-Kranz, embora permaneça uma obra-prima no seu gênero, começa, por muitos aspectos, a sentir o peso dos anos, a casa editora «La Nuova Italia» de Florença programou, na seção «Filosofia Antica» da «Biblioteca di Studi Superiori», uma série de atualizações dos principais capítulos do Diels-Kranz, tentando permanecer programaticamente fiel à linha dos dois autores. Numerosas edições de pré-socráticos individuais já foram publicadas com monografias introdutórias, texto grego, que, amiúde, ampliam e completam a área doxográfica de Diels, tradução italiana e comentário aos cuidados de especialistas (D. Lanza, M. Marchovich, R. Mondolfo, G. Reale, M. Timpanaro Cardini, M. Untersteiner). Algumas dessas edições são conspícuas, seja no plano crítico, seja no plano exegetico (daremos conta delas sob os nomes dos relativos filósofos: cf. Jônico, Heráclito, Pitagóricos, Xenófanes, Parmênides, Zenão, Melisso, Anaxágoras, Sofistas). Sob esses verbetes daremos conta também de eventuais outras edições monográficas.

Uma coletânea inspirada em critérios totalmente diferentes dos de Diels-Kranz foi proposta por Giorgio Colli, numa obra programada para onze volumes, mas dos quais só os dois primeiros foram levados a termo pelo autor, antes da sua repentina morte.

— G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milão 1977-1978.

vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*.

vol. II: *Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*.

A julgar pelos dois volumes publicados, a intenção de Colli era subverter completamente a base tradicional na qual são situados os pré-socráticos, que é devida em grande parte ao *que* Aristóteles nos disse deles e a *como* os interpretou. A operação, contudo, não é conduzida com os métodos inaugurados já há algum tempo (por exemplo por Cherniss com a sua célebre obra *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, que é de 1935 [Nova Iorque 1964]), que poderemos chamar críticos, mas com um método que deve ser chamado, verdadeiramente, revolucionário. Infelizmente Aristóteles, [como novo garante,] é substituído por Nietzsche, de modo que o que nos é proposto por Colli é a exata antítese de Diels-Kranz. Como tal, todavia, a coletânea de Colli apresenta-se bastante estimulante, sobretudo pelos personagens que são portadores da sapiência pré-filosófica (que, para Colli, é «a» verdadeira sapiência), que em Diels-Kranz são descuidados. A obra, além do texto crítico, apresenta a tradução, introduções e notas de comentário, bem como bibliografia.

#### Ⓐ Léxico

Um léxico fundamental foi redigido por Kranz e se encontra, junto com os Índices de nomes e das passagens redigidos por Diels e revistos pelo próprio Kranz, no vol. III de *Vorsokratiker*...:

— *Wortindex von W. Kranz. Namen- und Stellenregister von H. Diels ergänzt von W. Kranz*, Berlim 1952, muitas vezes reimpresso.

#### Ⓑ Comentários

Os comentários estão geralmente contidos nas edições monográficas das quais damos notícia nos verbetes: Jônicos, Heráclito, Pitagóricos, Xenófanos, Parmênides, Zenão, Melisso, Anaxágoras, Sofistas. Em particular as edições publicadas na já citada «Biblioteca di Studi Superiori» de La Nuova Italia constituem sistemáticos e analíticos comentários a Diels.

Uma boa guia sintética à leitura de Diels-Kranz encontra-se em

— K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell, Oxford 1946, muitas vezes reimpressa.

#### Ⓒ Traduções

Uma excelente tradução alemã só dos fragmentos (com exclusão, portanto, dos testemunhos indiretos) encontra-se em Diels-Kranz, e foi até agora o modelo e o ponto de referência obrigatório, embora já sinta o peso dos anos.

Uma tradução italiana de todo o material que se encontra em Diels-Kranz (dos testemunhos indiretos, dos fragmentos e das imitações) encontra-se no volume coordenado por G. Giannantoni e com a colaboração de diversos especialistas, pela Editora Laterza:

— *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, 2 vols., Bari 1969; 1981<sup>3</sup>.

Esses dois volumes, que mantêm o mesmo corte dos volumes de Diels-Kranz, recolhem e completam o que já tinha sido publicado na coleção «Filosofi Antichi e Medievali» da mesma editora, eliminando, porém, os comentários. (As velhas edições monográficas, das quais damos conta abaixo e nos verbetes respectivos, podem ainda ser consultadas.) Esses volumes, na medida em que apresentam *todo* Diels-Kranz, são, em todo caso, utilíssimos.

Eis os nomes dos tradutores e correspondentes autores traduzidos:

G. Giannantoni:

Orfeu (1), Museu (2), Epimênides (3), Hesíodo (4), Foco (5), Cleostrato (6), Ferécides de Siro (7), Teágenes (8), Arcesilau (9), Os Sete Sábios (10), Heráclito (22), Empédocles (31), Boida (34), Trasíalce (35), Dâmon (55), Enópides (41), Hipócrates de Quios (42), Ésquilo (42), Metrodoro de Lâmpsaco (61), Clidemos (62), Crátilo (65), Antístenes Heraclítico (66).

R. Laurenti:

Tales (11), Anaximandro (12), Anaxímenes (13), Hípon (38), Anaxágoras (59), Arquelaus (60), Diógenes de Apolônia (64).

A. Maddalena:

Pitágoras (14), Cercopes (15), Petron (16), Brontino (17), Hipaso (18), Calífote (19), Demócrito (19), Parmênisco (20), Epicarmo (23), Alcmeón (24), Ico (25), Paron (26), Amínias (27), Menestor (32), Xuto (33), Ion de Quios (36), Faléia (39), Hipódamos (39), Policeto (40), Teodoro (43), Filolau (44), Eurito (45), Arquipo (46), Lísias (46), Ópsimo (46), Arquita (47), Ocelo (48), Timeu (49), Iceta (50), Ecfanto (51), Xenófilo (52), Diócles (53), Equecrates (53), Polimnesto (53), Fanton (53), Arion (53), Proro (54), Amiclas (54), Clínias (54), Dâmon (55), Fíncias (55), Simos (56), Miônides (56), Eufânor (56), Lico (57), Escola Pitagórica (58), (As traduções de Maddalena desses autores já tinham aparecido no volume: *I Pitagorici*, Bari 1954).

P. Albertelli:

Xenófanes de Cólofon (21), Parmênides (28), Zenão (29), Melisso (30). (As traduções de P. Albertelli desses autores já tinham aparecido no volume: *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari 1959, com bom comentário).

V. E. Alfieri:

Leucipo (67), Demócrito (68), Nexa (69), Metrodoro de Quios (70), Diógenes de Esmirna (71), Anaxarco (72), Ecateu de Abdera (73), Apolodoro (74), Nausífanos (75), Diótimo de Abdera (76), Bion de Abdera (77), Bolo (78). (As traduções de V. E. Alfieri desses autores já tinham aparecido no

volume: *Gli Atomisti, Frammenti e testimonianze*, Bari 1936, com bom comentário).

M. Timpanaro Cardini:

Antiga Sofística, nome e conceito (79), Protágoras (80), Xeníades (81), Górgias (82), Licofron (83), Pródico (84), Trasímaco (85), Hípias (86), Antifonte Sofista (87), Crítias (88), Anônimo de Jâmblico (89), Raciocínios duplos (90). (As traduções de M. Timpanaro Cardini desses autores já tinham aparecido no volume: *I Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Bari 1954).

Devem-se ter presentes as seguintes traduções parciais:

— Q. Cataudella, *I frammenti dei Presocratici*, Cedam, Pádua 1958, (chega até Melisso).

— A. Pasquinelli, *I Presocratici, Frammenti e testimonianze*, com introdução, tradução e notas, Einaudi, Turim 1958; 1967<sup>2</sup>; 1973<sup>3</sup> (chega também até Melisso; todavia, diferentemente da versão de Cataudella, esta é enriquecida de um sóbrio, mas substancioso e bem documentado comentário, e se distancia em parte de Diels-Kranz).

Clara e elegante é também a tradução de Colli na edição acima citada, que se distancia completamente da de Diels-Kranz.

Outras traduções italianas serão indicadas nos verbetes Jônicos, Heráclito, Pitagóricos, Xenófanes, Parmênides, Zenão, Melisso, Anaxágoras, Sofistas, Atomistas.

Assinalamos, enfim, duas traduções de relevo:

— K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962.

— *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Editorial Gredos, Madri 1978-1980 (os tradutores são: N. L. Cordero, E. La Croce, V. E. Juliá, C. Eggers Lan, F. J. Olivieri, A. Poratti, J. J. Santa Cruz de Prunes).

### ★ Literatura crítica

Entre as muitas obras escritas sobre os Pré-socráticos, quer considerados no seu conjunto, quer nas suas concepções de fundo, indicamos as seguintes, úteis sob vários aspectos e que, em grande parte, se completam entre si:

— J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres 1892, obra muitas vezes reeditada. (A obra está também traduzida em alemão por E. Schenkl, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Berlim 1913, e em francês por A. Reymond, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris 1952).

— A. Covotti, *I Presocratici*, Nápoles 1934.

— H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935; Nova Iorque 1964<sup>2</sup>.

— M. Gentile, *La metafisica presofistica*, Pádua 1939.

— W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos, Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940 (Aalen 1966<sup>2</sup>).

— O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, Von Hesiod bis Parmenides*, Basileia 1945; 1968<sup>2</sup>.

— W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1948; edição alemã: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; tradução italiana: *La teologia dei primi pensatori greci*, Florença 1961.

— R. Baccou, *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*, Paris 1951.

— H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique 1951; 1962<sup>2</sup>; 1969<sup>3</sup>.

— F. M. Cornford, *Principium sapientiae, A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press 1952.

— H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munique 1955; 1960<sup>2</sup>; 1968<sup>3</sup>.

— E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, ERI, Turim 1957.

— G. S. Kirk; J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1957 (muitas vezes reimpressa).

— A. Bonetti, *Il concetto nella filosofia presocratica*, Milão 1960.

— J. Kerschensteiner, *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munique 1962.

— S. Luria, *Anfänge griechischen Denkens*, Berlim 1963.

— F. M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy, An Attempt to Reconstruct their Thoughts*, 2 vols., The Hague 1965.

— G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.

— AA.VV., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Herausgegeben von H. G. Gadamer, Darmstadt 1968.

— C. Ramnoux, *Études présocratiques*, Paris 1970.

— AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, Edited by D. J. Furley and R. E. Allen, vol. I: *The Beginnings of Philosophy*, vol. II: *The Eleatics and Pluralists*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1970-1975.

— M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

— M. G. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard University Press, 1971.

— G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I: Dai Milesi ad Antifonte*, Nápoles 1972.

— AA.VV., *The Pre-Socratics, A Collection of Critical Essays*, Edited by A. P. D. Mourelatos, Anchor Press, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1974.

— J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 2 vols., Londres 1979.

\* Bibliografias, estado das várias questões e atualizações

O panorama mais completo do estado dos estudos sobre os pré-socráticos e as bibliografias mais ricas sobre os mesmos encontram-se nas atualizações italianas ao vol. I, 1 e 2 da célebre obra:

— E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, cuja última edição, preparada pelo próprio Zeller, é de 1891.

Na edição italiana, os dois tomos do primeiro volume tornaram-se seis volumes, dos quais cinco já publicados. Damos as indicações precisas de cada um deles, com as abreviações que utilizamos:

— E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, *I Presocratici*, tradução sobre o último texto original do Autor (5ª ed. alemã) e atualizações além da 6ª e da 7ª edições aos cuidados de R. Mondolfo, Vol. I: *Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, La Nuova Italia, Florença 1943 (abrev.: Zeller-Mondolfo, I, 1).

— E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, *I Presocratici*, Vol. II: *Ionici e Pitagorici*, aos cuidados de R. Mondolfo, La Nuova Italia, Florença 1938, 1950<sup>2</sup> (abrev.: Zeller-Mondolfo, I, 2).

— E. Zeller; R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. III: *Eleati*, aos cuidados de G. Reale, La Nuova Italia, Florença 1967 (abrev.: Zeller-Reale).

— E. Zeller; R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. IV: *Eraclito*, aos cuidados de R. Mondolfo, La Nuova Italia, Florença 1961 (abrev.: Zeller-Mondolfo, I, 3).

— E. Zeller; R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. V: *Empedocle, Atomisti, Anassagora*, aos cuidados de A. Capizzi, La Nuova Italia, Florença 1969 (abrev. Zeller-Capizzi).

Falta ainda, por enquanto, o volume relativo aos Sofistas, para os quais cf. verbete.

**PRISCIANO DE LÍDIA**, filósofo neoplatônico da escola de Atenas, do século VI d.C.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

1. *Metáfrases de Teofrasto*                      *Metaphrasis in Theophrastum*
2. *Problemas e soluções a Cosroe*              *Solutiones ad Chosroem*

Alguns estudiosos sustentaram que, provavelmente, é também de Prisciano o *Comentário ao tratado Da alma de Aristóteles*, que nos chegou sob o nome de Simplicio (tese já ventilada no século XVII por Francesco Piccolomini).

● Estas obras estão publicadas no «*Supplementum Aristotelicum*», I, 2 (cf. indicações analíticas no verbete *Comentários gregos de Aristóteles*); cf. também o verbete *Simplicio*.

★ — F. Bossier; C. Steel, *Priscianus Lydus en de «In de anima» van Pseudo (?) Simplicius*, em «*Tijdschrift voor Filosofie*», 34 (1972), pp. 761-822.

— I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978; em particular ver o apêndice, pp. 193-204.



— C. G. Steel, *The Changing Self, A Study on the Later Neoplatonism: Iamblicus, Damascius and Priscianus*, Bruxelas 1978.

**PRISCO DE TESPOTIA ou DE MOLOXIA:** cf. Neoplatônicos, IV, 4.

**PROCLINO PLATÔNICO**, filósofo do século III d.C., compliador de florilégios, e já pelos antigos considerado sem originalidade (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**PROCLO DE CONSTANTINOPLA**, filósofo neoplatônico da escola de Atenas, que nasceu em torno a 410 e morreu em 485 d.C.

○ Catálogo das obras que nos chegaram

Da sua imponente produção, o mais recente catálogo, compilado por R. Beutler, apresenta títulos de mais de 50 obras (comentários a Platão e a Plotino, escritos de caráter teórico, obras de matemática e de astronomia, escritos de teurgia e de religião, comentários a Homero e a Hesíodo, escritos poéticos e literários). Chegaram-nos, integralmente ou quase, 20 obras, das quais algumas em tradução latina. Algumas dessas obras são, porém, de incerta atribuição. De algumas outras, enfim, possuímos fragmentos.

Damos o elenco dos escritos que nos chegaram:

- |  |  |
|--|--|
| 1. <i>Comentário ao Timeu de Platão</i>  | <i>In Platonis Timaeum</i>   |
| 2. <i>Comentário à República de Platão</i>   | <i>In Platonis Rem publicam</i>                                    |
| 3. <i>Comentário ao Parmênides de Platão</i><br>(a parte final que faltava em grego<br>foi recentemente descoberta por<br>Klibansky em versão latina)              | <i>Il Platonis Parmenidem</i>                                      |
| 4. <i>Comentário ao Alcibiades<br/>maior de Platão</i>   | <i>In Platonis Alcibiadem primum</i>                               |
| 5. <i>Comentário ao Crátilo de Platão</i>  | <i>In Platonis Cratylum</i>  |
| 6. <i>Elementos de teologia</i>  | <i>Elementatio theologica</i> (ou<br><i>Instituto theologica</i> ) |
| 7. <i>Elementos de física</i>  | <i>Elementatio physica</i> (ou<br><i>Instituto physica</i> )       |
| 8. <i>Teologia platônica</i> , em 6 livros<br>(respectivamente: uma introdução<br>à teologia de Platão, o Uno, o Ente,<br>a Potência, o Nous, a Psyché e a Physis) | <i>In Platonis theologiam</i>                                      |
| 9. <i>Dez problemas sobre a providência</i>  | <i>De decem dubitationibus circa<br/>Providentiam</i>              |
| 10. <i>Sobre a providência, sobre a sorte<br/>e sobre a liberdade</i>  | <i>De providentia et fato et eo<br/>quod in nobis</i>              |

- |  |   |
|--|---|
| 11. <i>Sobre a realidade dos males</i>   | <i>De malorum subsistentia</i>                                |
| 12. <i>Sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides</i>  | <i>In primum Euclidis elementorum librum commentarii</i>      |
| 13. <i>Comentário ao primeiro livro da Introdução à aritmética de Nicômaco</i> (Beutler defende a sua autenticidade, mas ver o que dissemos sobre isso no n. 13 do parágrafo seguinte) | <i>In Nicomachi Arithmeticae Introducitonis librum primum</i> |
| 14. <i>Esboço das teorias astronômicas</i>   | <i>Astronomicarum positionum hypotyposis</i>                  |
| 15. <i>Paráfrases dos quatro livros de Ptolomeu</i>  | <i>In Ptolemaei Tetrabiblon paraphrasis</i>                   |
| 16. <i>Interpretação dos quatro livros de Ptolomeu</i>   | <i>In Ptolemaei Tetrabiblon interpretatio</i>                 |
| 17. <i>Sobre os eclipses</i> (em trad. latina)   | <i>De eclipsibus</i>  |
| 18. <i>A esfera</i> (de autenticidade discutida)   | <i>Sphaera</i>  |
| 19. <i>Hinos</i>   | <i>Hymni</i>  |
| 20. <i>Extratos de Fócio da Crestomatia</i>  | <i>Chrestomathia</i>  |
- Foram, ademais, recolhidos fragmentos de algumas obras, das quais recordamos em particular:
- |   |  |
|---|--|
| a. <i>Sobre a eternidade do mundo contra os cristãos</i>        | <i>De aeternitate mundi contra Christianos</i> |
| b. <i>Sobre o sacrifício e a magia</i>                          | <i>De sacrificio et magia</i>                  |
| c. <i>Sobre a filosofia caldaica</i>                            | <i>De philosophia Chaldaica</i>                |
| d. <i>Escólios a Os trabalhos e os dias de Hesíodo</i>          | <i>Scholia in Hesiodi Opera et dies</i>        |
| e. <i>Comentários às Enéadas de Plotino</i>                     | <i>In Plotini Enneades</i>                     |
| f. <i>Sobre o gênero epistolar</i> (de autenticidade discutida) | <i>De conscribendis epistolis</i>              |

Para ulteriores indicações cf. o já citado catálogo de Beutler em *R.E.*, XXIII, 1 (1957), cols. 191-208.

●① Edições e traduções gerais e particulares

Uma edição geral foi publicada no século passado, nos anos 20 e, sucessivamente, reeditada com correções e acréscimos:

— V. Cousin, *Procli Opera* [...], 6 vols., Paris 1920-1927.

— V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera inedita* [...], Paris 1864; reimpr. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt a.M. 1962 (a edição, porém, não só é incompleta, mas é também insuficiente do ponto de vista filológico e textual: deve-se, portanto, recorrer às edições mais recentes dos escritos individuais).

Uma tradução inglesa de certo número de obras encontra-se em

— K. S. Guthrie, *Proclus: Biography, Hymns and Works, Master-key Edition putting the reader in full command of the whole subject and giving the full English text of all relevant inaccessible minor works*, Yonkers [1925?].

Eis as edições e traduções dos escritos individuais:

1. Comentário ao Timeu de Platão

— E. Diehl, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., Lipsia 1903-1906 (Bibl. Teubn); reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965.

— A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée, Traduction et notes*, 5 vols., Vrin-C.N.R.S., Paris 1966-1968.

2. Comentário à República de Platão

— W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vols., Lipsia 1899-1901 (Bibl. Teubn.); reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965.

— A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur la République, Traduction et notes*, 3 vols., Vrin, Paris 1970.

3. Comentário ao Parmênides de Platão

— V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera inedita [...]*, III, *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, Paris 1864; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1961.

A parte final, que nos chegou em tradução latina, foi publicada por:

— R. Klibansky; C. Labowsky, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenides Pars ultima adhuc inedita*, *Interprete G. de Moerbeka*, Londres 1953 («Plato Latinus», vol. III).

— A. E. Chaignet, *Proclus le Philosophe, Commentaire sur le Parménide [...]*, *traduit pour la première fois en français [...]*, 3 vols., Paris 1900-1903; reimpr. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt a.M. 1962.

4. Comentário ao Primeiro Alcibíades de Platão

— L. G. Westerink, *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, Critical Text and Indices*, North-Holland Publishing Company, Amsterdã 1954.

— W. O'Neill, *Proclus, Alcibiades I, A Translation from the Greek and Commentary*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965.

5. Comentário ao Crátilo de Platão

— G. Pasquali, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Lipsia 1908 (Bibl. Teubn.).

6. Elementos de teologia

— E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1933; 1963<sup>2</sup>, com introdução, comentário e tradução inglesa ao lado.

— M. Losacco, *Elementi di teologia di Proclo*, Carabba, Lanciano 1927.

— J. Trouillard, *Proclus, Éléments de théologie, Traduction, introduction et notes*, Aubier, Paris 1965.

## 7. Elementos de física

— A. Ritzenfeld, *Procli Diadochi Lycii Institutio physica*, Lipsia 1912 (Bibl. Teubn.), com tradução alemã ao lado.

— H. Boese, *Procli Diadochi Lycii Elementatio physica*, *Die mittelalterliche Übersetzung der Στοιχειωσις φυσικη des Proclus*, («Veröffentlichung der Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie im Institut für griechisch-römische Altertumskunde», 6), Akademie Verlag, Berlin 1958.

Para as outras traduções, cf. Rosán, abaixo cit., p. 249.

## 8. A teologia platônica

— A. Portus, *Procli Successoris Platonici In Platonis Theologiam libri sex* [...], Hamburgo 1618; reimpr. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt a.M. 1960, com tradução latina.

— H. D. Saffrey; L. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne, Texte établi et traduit*, Paris 1968ss. (Col. Budé).

— E. Turolla, *La teologia platonica*, Laterza, Bari 1957.

9. 10. 11. Dez problemas sobre a providência; Sobre a providência, sobre a sorte e sobre a liberdade; Sobre a realidade dos males

— H. Boese, *Procli Diadochi Tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, *Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebostocratoris aliorumque scriptis collecta* («Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie», 1), De Gruyter, Berlin 1960 (contém também excelentes Índices, pp. 273-343).

— D. Isaac, *Proclus, Trois études sur la Providence*, I-III, *Texte établi et traduit*, Paris 1977-1982 (Col. Budé).

## 12. Sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides

— G. Friedlein, *Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Lipsia 1873; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1967 (Bibl. Teubn.).

— P. Ver Eecke, *Proclus de Lycie, Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide, Traduit pour la première fois du grec en français avec une introduction et des notes*, Desclée de Brouwer, Bruges 1948.

— G. R. Morrow, *Proclus Diadochus, A Commentary on the First Book of Euclid's Elements, Translated with Introduction and Notes*, Princeton University Press, Princeton (N.Y.) 1970.

— M. Timparo Cardini, *Proclo, Commentario al I libro degli «Elementi» di Euclide, Introduzione, traduzione e note* («Biblioteca degli Studi Classici ed Orientali», 10), Giardini Editore, Pisa 1978.

## 13. Comentário ao primeiro livro da Introdução à aritmética de Nicômaco

Esta obra, reivindicada a Proclo por alguns estudiosos e, sobretudo, por Beutler, era considerada pela maioria como de Filopono e, por alguns, de Proclo Procleio. Os mais recentes estudos de Westerink (cf. verbete Filopono) confirmam, com sólidos argumentos, que se trata de uma obra de Filopono.

## 14. Esboço das teorias astronômicas

— C. Manitius, *Procli Diadochi Hypotyposis astronomicarum positionum*, Lipsia 1909, reimpr. anast., 1974 (Bibl. Teubn.), com tradução alemã e comentário.

## 15. Paráfrases dos quatro livros de Ptolomeu

— L. Allatius, *Procli Paraphrasis in IV libros Ptolemaei de siderum affectionibus*, Leyden 1635 e 1654.

— J. Asmand, *Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite, Being Four Books of the Influence of the Stars, Newly Translated from the Greek Paraphrase of Proclus*, Londres 1822.

## 16. Interpretação dos quatro livros de Ptolomeu

Existe uma edição publicada em Basiléia em 1599, com tradução latina.

## 17. Sobre os eclipses

— Para as indicações bibliográficas relativas às duas versões latinas que nos chegaram (provavelmente feitas sobre o mesmo original grego) cf. Rosán, abaixo citado, pp. 50 e 249.

## 18. A esfera

— J. Bainbridge, *Procli Sphaera*. Londres 1620.

Desta obra foi feita uma incrível quantidade de edições, sobretudo em 1500 (cf. Rosán, abaixo citado, pp. 252ss.).

— I. Danti, *Sfera di Proclo Licio*, Stamperia dei Giunti, Florença 1573.

## 19. Hinos

A edição fundamental dos *Hinos* é a de:

— E. Vogt, *Procli Hymni, Accedunt hymnorum fragmenta epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices* («Klassisch-philologische Studien», Heft 18), Harrassowitz, Wiesbaden 1957 (nas pp. 20-22 pode-se ver o elenco completo das precedentes edições).

— L. A. Michelangeli, *Gli Inni di Proclo*, Bolonha 1885.

— D. Giordano, *Proclo, Inni* («Il Melograno»), Edizioni Fussi-Sansoni, Florença 1957.

## 20. Extratos de Fócio da Crestomatia

— A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, 4 vols., («Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», Fasc. 78; 79; 132; 170), Liège-Paris 1938-1963 (com tradução francesa e comentário).

Quanto às edições dos fragmentos assinalamos:

## a) Sobre a eternidade do mundo contra os Cristãos

Os fragmentos e os testemunhos relativos ao tratado *Sobre a eternidade do mundo* encontram-se no *De aeternitate mundi* de João Filopono, escrito, justamente, em resposta a Proclo (cf. verbete Filopono).

Uma tradução inglesa encontra-se em

— T. Taylor, *The Fragments that Remain of the Lost Writings of Proclus*, Londres 1925.

b) Sobre o sacrifício e a magia

— J. Bidez, *Proclus, Περι της καθ'Ελληνας ιερατικής τεχνης*, em *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs*, VI, Bruxelas 1928, pp. 137-151.

c) Sobre a filosofia caldaica

— A. Jahn, *Eclogae e Proclo De Philosophia Chaldaica sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle 1891.

— Rosán, [abaixo citado], p. 246 assinala duas traduções inglesas.

d) Escólios a Os trabalhos e os dias de Hesíodo

— Th. Gaisford, *Poetae Graeci minores*, Leipzig 1823, vol. II, pp. 3ss., 23ss.

— A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Vita e Pensiero, Milão 1955.

e) Comentários às Enéadas de Plotino

— J. Bidez, *Un extrait du commentaire de Proclus sur les «Ennéades» de Plotin*, em *Mélanges Desrousseaux*, Hachette, Paris 1937, p. 11-18.

f) Sobre o gênero epistolar

— A. Westermann, *De conscribendis epistolis libellus*, Leipzig 1856.

#### ★ Literatura crítica

— N. Hartmann, *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchen des Euklidkommentars dargestellt*, Giessen 1909; Berlin 1969<sup>2</sup>. (Esta obra está traduzida também em francês com o título: *Principes philosophiques des mathématiques*, no volume de Breton, abaixo citado).

— A. E. Taylor, *The Philosophy of Proclus*, em *Philosophical Studies*, Londres 1934, pp. 151-191.

— L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, Nova Iorque 1949.

— G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo*, Nápoles-Roma 1952; nova edição com o título: *Proclo di Atene, L'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Nápoles 1974.

— R. Beutler, *Proklos der Neuplatoniker*, em *R.E.*, XXIII, 1 (1957), cols., 186-247.

— W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1965; 19792.

— G. Santinello, *Saggi sull'«umanesimo» di Proclo*, Bolonha 1966.

— P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris 1969.

— S. Breton, *Philosophie et mathématique chez Proclus, suivi de «Principes philosophiques des mathématiques» par N. Hartmann traduit de*

*l'allemand*, par G. de Peslouïan, Paris 1969 (a obra de N. Hartmann está nas pp. 173-243).

— J. Trouillard, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris 1972 (de Trouillard ver também os numerosos artigos sobre vários temas proclianos, que se encontram elencados em Bastid, acima citado, p. 503).

— S. E. Gersh, *Kinesis Akinetos, A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.

— AA.VV., *De Jamblique à Proclus*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXI, Vandoeuvres-Genebra 1975 (contém importantes artigos de Beierwaltes, Whittaker, Trouillard).

\* Bibliografia em Zeller-Martano [cf. Neoplatônicos], p. 196, e sobretudo em Rosán, op. cit., pp. 245-260.

**PRÓDICO DE CÉOS:** cf. Pré-socráticos, 84; Sofistas, 6, e ademais:

★ — A. Momigliano, *Prodico di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, em «Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino», 65 (1929-1930), pp. 95-107.

— S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Florença 1962 (em particular cf. os dois ensaios com o título: *Un passo delle «Leggi» e la filosofia di Prodico e L'etica di Prodico*, pp. 85-115).

**PRORO DE CIRENE:** cf. Pré-socráticos, 54; Pitagóricos antigos, 28.

**PRORO DE CIRENE, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 53.

**PROTÁGORAS DE ABDERA:** cf. Pré-socráticos, 80; Sofistas, 2; e ademais:

●<sup>Ⓣ</sup> — A. Capizzi, *Protagora, Le testimonianze e i frammenti*, Edizione riveduta ed ampliata con uno studio sulla vita, le opere, il pensiero e la fortuna, Sansoni, Florença 1955.

★ Além das histórias da sofística, indicadas no verbete Sofistas, e na introdução de Capizzi, op. cit., cf.:

— S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Florença 1961.

\* Bibliografia em Capizzi, op. cit., pp. 415-430 e em Untersteiner, *Sofisti...* [cf. verbete], fasc. I, pp. IX-XV.

**PROTARCO DE BARGÍLIA:** cf. Epicuristas, B, 7.

**PROXENO PERIPATÉTICO:** cf. Peripatéticos, C, 12; Elenco dos escolarcas, 20.

**PSELO MIGUEL**, erudito e filósofo bizantino, que viveu no século XI d.C. Teve também importantes cargos políticos. Teve cultura enciclopédica e as suas obras se espalham pelos mais variados campos do saber humano. Para o estudioso do pensamento antigo-pagão, Pselo é útil sobretudo por algumas informações, especialmente de caráter doxográfico. Ele tem, contudo, um pensamento filosófico próprio, largamente inspirado no neoplatonismo, que entra, porém, no âmbito da filosofia bizantino-medieval.

● As suas obras se encontram em

— J. P. Migne, *Patrologia graeca*, CXXII.

★ — A. Covotti, *Da Aristotele ai Bizantini*, Nápoles 1935.

**PTOLOMEU DE ALEXANDRIA**: cf. Neocéticos, 7.

**PTOLOMEU DE CIRENE**: cf. Neocéticos, 1; Médicos empíricos, 6.

**PTOLOMEU QUENO DE ALEXANDRIA**, peripatético que viveu entre a segunda metade do século I e os primeiros decênios do século II d.C., expoente da corrente erudita da escola.

○ Escreveu uma biografia de Aristóteles e outras obras históricas e literárias. Dele nos chegaram fragmentos.

●★ — A. Chatzís, *Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chenos, Leben, Schriftstellerei und Fragmente mit Ausschluss der Aristotelesbiographie*, I: *Einleitung und Text*, Paderborn 1914; reimpr. anast., Johnson, Nova Iorque-Londres 1967.

Para a biografia de Aristóteles, ver:

— I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

Para o catálogo das obras de Aristóteles por ele transmitido cf.:

— P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina 1959.



# Q

**QUEREDEMOS EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 16.

**QUEREMON O EGÍPCIO:** cf. Neo-estóicos, 7.

## S

**SALÚSTIO CÍNICO:** filósofo dos séculos V-VI d.C.; cf. Cínicos, 27 e ademais:

- ★ Para a indicação das fontes e a reconstrução do seu pensamento, cf.:
  - R. Asmus, *Der Kyniker Sallustios bei Damascius*, em «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», 25 (1910), pp. 504-522.

**SALÚSTIO NEOPLATÔNICO,** filósofo do século IV d.C., ligado a Juliano imperador, e, portanto, à tendência da escola de Pérgamo.

○ É autor do tratado *Dos Deuses e do Mundo*, que nos chegou integralmente.

●① — A. D. Nock, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe, Edited with Prolegomena and Translation*, Cambridge 1926; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1966.

— G. Rochefort, *Saloustios, Des Dieux et du Monde, Texte établi et traduit*, Paris 1960 (Col. Budé).

★© As introduções de Nock e de Rochefort são monografias precisas e exaustivas. Também as notas complementares de Rochefort, pp. 27-54, são densas e úteis.

**SARPEDON CÉTICO:** cf. Neocéticos, 8.

**SÁTIRO DE ALEXANDRIA,** viveu no século III a.C. Foi um erudito de tendência peripatética, autor de biografias.

**SATURNINO dito CITENA:** cf. Neocéticos, 18.

**SEGUNDO PITAGÓRICO,** retórico e filósofo, dito o «Taciturno», que viveu na primeira metade do século II d.C.

○ Sob o seu nome chegaram-nos algumas sentenças de escasso valor filosófico, em forma de pergunta e resposta. Dele, ademais, chegou-nos uma *Vida*, que o descreve como seguidor da «vida pitagórica».

●① — Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, II, pp. XXVIIss. e 512ss.

— J. Bachmann, *Secundi philosophi taciturni Vita ac Sententiae* [...], Berlim 1887.

— J. Bachmann, *Das Leben und Setenzen des Philosophen Sekundos* [...], Halle 1887.

— B. E. Perry, *Secundus, the Silent Philosopher, The Greek Life of Secundus Critically Edited and Restored so far as Possible Together with Translation of the Greek and Oriental Versions, the Latin and Oriental Texts, and a Study of the Traditon* («Philological Monographs», 22), The American Philological Association, Nova Iorque 1964.

**SÊNECA, LÚCIO ANEU**, poeta e pensador neo-estóico romano, que viveu na primeira metade do século I d.C.

○ Elenco das obras de caráter filosófico

Além de obras de caráter prevalentemente literário, chegaram-nos numerosos escritos filosóficos, dos quais damos os títulos e as abreviações relativas. Para um elenco de todas as obras, inclusive os títulos das que se perderam, remetemos à *Notizia* de A. Marastoni, na sua tradução dos *Diálogos*, abaixo citada, pp. 45ss.

1. <i>A providência</i>	<i>De providentia</i>	<i>Prov.</i>
2. <i>A constância do sábio</i>	<i>De constantia sapientis</i>	<i>Const.</i>
3. <i>A ira</i>	<i>De ira</i>	<i>Ira</i>
4. <i>Consolação a Márcia</i>	<i>Ad Marciam de consolatione</i>	<i>Marc.</i>
5. <i>A vida feliz</i>	<i>De vita beata</i>	<i>Vita</i>
6. <i>O ócio</i>	<i>De otio</i>	<i>Ot.</i>
7. <i>A tranqüilidade do ânimo</i>	<i>De tranquillitate animi</i>	<i>Tranq.</i>
8. <i>A brevidade da vida</i>	<i>De brevitae vita</i>	<i>Brev.</i>
9. <i>Consolação a Políbio</i>	<i>Ad Polybium de consolatione</i>	<i>Pol.</i>
10. <i>Consolação à mãe Hélvia</i>	<i>Ad Helviam matrem de consolatione</i>	<i>Helv.</i>

A esses 10 escritos a tradição impôs o título, não muito feliz, de *Diálogos*, e alguns editores, levando em conta que o *De Ira* é em três livros, falam de *Diálogos* em 12 livros).

11. <i>A clemência</i>	<i>De clementia</i>	<i>Clem.</i>
12. <i>Os benefícios</i>	<i>De beneficiis</i> (em 7 livros)	<i>Benef.</i>
13. <i>Questões naturais</i>	<i>Quaestiones naturales</i> (em 8 livros)	<i>Nat. quae.</i>
14. <i>Epístolas a Lucílio</i>	<i>Ad Lucilium Epistulae morales</i> (124 cartas divididas em 21 livros)	<i>Epist.</i>

15. Para os títulos das *Tragédias* cf. o vol. IV, p. 68, em nota.

●① Edições e traduções das obras de interesse filosófico

1/10. Diálogos

— E. Hermes, *L. Annaei Senecae Dialogorum libri XII*, Lípsia 1905 (Bibl. Teubn.).

— A. Bourgery; R. Waltz, *Sénèque, Dialogues, Texte établi et traduit*, 4 vols., Paris 1922-1927 (Col. Budé), muitas vezes reeditados. (Os dois primeiros volumes são preparados por Bourgery e contém, respectivamente, o primeiro, o tratado *Sobre a ira*, o segundo, o tratado *Sobre a vida feliz e Sobre a brevidade da vida*. O terceiro volume, preparado por Waltz, contém as *Consolações*, e o quarto, preparado pelo mesmo autor, contém *A providência*, *A constância do sábio*, *A tranquilidade do ânimo*, e *O ócio*.)

— N. Sacerdoti, *Senecae Dialogi*, 2 vols., Istituto Editoriale Italiano, Milão s.d. [1969-1971], texto crítico com tradução italiana.

Para as traduções, além das já citadas anexas ao texto crítico, cf.:

— R. Del Re, *Seneca, Operette morali*, 3 vols., Zanichelli, Bolonha 1971 (contém, além dos *Diálogos*, também *A clemência*, com texto latino ao lado).

— A. Marastoni, *Seneca, I Dialoghi*, Rusconi, Milão 1979. (Aí, na *Bibliografia*, se verão as indicações das outras traduções completas e parciais dos *Diálogos*).

11. A clemência

— F. Préchac, *Sénèque, De la clémence, Texte établi et traduit*, Paris 1921; 1967<sup>2</sup> (Col. Budé).

Cf., ademais, a tradução italiana de R. Del Re, contida na obra acima citada.

12. Os benefícios

— F. Préchac, *Sénèque, Des bienfaits, Texte établi et traduit*, 2 vols., Paris 1961<sup>2</sup> (Col. Budé).

Cf. a tradução italiana de:

— S. Guglielmino, *Seneca, I benefici*, Zanichelli, Bolonha 1968 (com texto latino ao lado).

13. Questões naturais

— A. Gerke, *L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libri VIII*, Lípsia 1907 (Bibl. Teubn.).

— P. Oltramare, *Sénèque, Questions naturelles, Texte établi et traduit*, 2 vols., Paris 1929 (Col. Budé).

14. Epístolas a Lucílio

— L. D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*, 2 vols., Oxford 1965 (Bibl. Ox.).

— F. Préchac, *Sénèque, Lettres à Lucilius*, 5 vols., Paris 1956-1964, com tradução francesa de H. Noblot (Col. Budé).

Para as traduções italianas, cf.:

— B. Giuliano, *Seneca, Lettere a Lucilio*, 3 vols., Zanichelli, Bolonha 1969 (com texto latino ao lado).

— U. Boella, *Seneca, Lettere a Lucilio*, Utet, Turim 1951; nova edição, com texto latino ao lado, 1975.

— E. Levi, *Seneca, Lettere morali a Lucilio*, Bompiani, Milão 1957.

#### 15. Tragédias

— L. Herrmann, *Sénèque, Tragédies, Texte établi et traduit*, 2 vols., Paris 1924-1926 (Col. Budé).

— I. C. Giardina, *L. Annaei Senecae Tragoediae*, 2 vols., («Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia classica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna», vol. 20), Editrice Compositori, Bolonha 1966 (aí, pp. XXXI-XXXV, são indicadas as precedentes edições).

Uma boa tradução italiana é a de:

— E. Paratore, *Seneca, Tragedie*, Roma 1956.

#### © Comentários

Mencionamos, embora muito envelhecida, a seguinte edição, ainda útil por alguns aspectos do comentário, dado que foi recentemente reimpressa:

— M. N. Bouillet, *L. Annaei Senecae Opera philosophica*, 5 vols., Paris 1827-1830; reimpr. anast., Paideia, Brescia 1972-1978.

Ver, sobretudo:

— G. Scarpat, *Lucio Anneo Seneca, Lettere a Lucilio, Libro primo, testo, introduzione, versione e commento*, Paideia Editrice, Brescia 1975 (cada epístola é amplamente introduzida e ricamente ilustrada).

#### ① Léxicos e Índices

Uma guia léxico-conceitual de caráter introdutório é:

— A. L. Motto, *Guide to the Thought of Lucius Seneca*, Amsterdã 1970 (remete, infelizmente, aos termos traduzidos ao inglês e não aos originais).

De caráter científico são:

— A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, (A-C), Paris 1937.

Aos cuidados do laboratório de análise estatística das línguas antigas, da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Liège, estão em curso de publicação, sob a direção de L. Delatte e É. Évrard, com a colaboração de vários autores, índices das palavras e dados estatísticos relativos às obras isoladas, em vários volumes:

— *Sénèque, Index verborum, Relevés statistiques*, Liège-La Haye 1962ss.

Aos cuidados do Instituto de Estudos Latinos da Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Paris, sob a direção de P. Grimal, e com a colaboração de vários especialistas, estão em curso de publicação:

— *L. Annaei Senecae Operum moralium concordantiae*, PUF, Paris 1965ss.

— R. Busa; A. Zampolli, *Concordantiae Senecanae*, 2 vols., Olms, Hildesheim-Nova Iorque 1975 (completo).

— W. A. Oldfather; A. S. Pease; H. V. Canter, *Index verborum quae in Senecae fabulis necnon in Octavia praetexta reperiuntur*, Urbana 1918; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1964.

★ Literatura crítica sobre o pensamento de Sêneca

— C. Marchesi, *Seneca*, Milão 1924; 1944<sup>3</sup>.

— M. Gentile, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milão 1932.

— P. Grimal, *Sénèque, Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1948; 1957<sup>2</sup>; 1966<sup>3</sup>.

— I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Turim 1955.

— G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Turim 1965; 1970<sup>2</sup>.

— H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morale*, Hildesheim 1967.

— I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlim 1969.

— G. G. Meersseman, *Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo*, em «Italia medioevale ed umanistica», 16 (1973), pp. 43-135.

— A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.

— M. Rozelaar, *Seneca, Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdã 1976.

— G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977.

— M. Berlincioni, *Educazione alla sapienza in Seneca*, Brescia 1978.

— P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978.

Ver, ademais:

— AA.VV., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte*, Córdoba 7-12 de sept. 1965, 3 vols., Córdoba-Madri 1965; 1966; 1967.

— AA.VV., *Seneca als Philosoph*, Herausgegeben von G. Maurach, Darmstadt 1975.

\* Para a bibliografia, ver: Totok, *Handbuch...*, pp. 310-317; cf. também Scarpat, *Lettere...*, pp. 13-21; Marastoni na *Bibliografia* à introdução aos *Dialoghi*, cit., pp. 49-54.

**SERAPIÃO DE ALEXANDRIA:** cf. Médicos Empíricos, 2.

**SÉSTIO QUINTO:** cf. Neopitagóricos, I, 2.

**SÉSTIO, FILHO DE QUINTO SÉSTIO:** cf. Neopitagóricos, 3.

**SETE SÁBIOS:** cf. Pré-socráticos, 10, e ademais:

●Ⓢ — B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Tusculum-Bücherei, Munique 19714.

**SEVERO**, filósofo médio-platônico do século II d.C.

○ Chegaram-nos apenas testemunhos e fragmentos.

● — Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, III, pp. 204-205.

— G. Martano, *Due precursori del neoplatonismo*, Silvio Viti, Nápoles, s.d., pp. 63-68 (contém os testemunhos extraídos de Proclo e de Jâmblico e o fragmento que nos foi transmitido por Eusébio de Cesaréia).

★Ⓢ — G. Martano, *Due precursori...*, acima cit., pp. 9-21. Nas notas desse estudo se encontrará a tradução italiana dos fragmentos.

**SEXTO EMPÍRICO**, filósofo cético, que viveu na segunda metade do século II e nos primeiros anos do século III d.C.

○ Eis o elenco das obras que nos chegaram:

1. *Contra os matemáticos* (em 6 livros)      *Adversus mathematicos*
2. *Contra os dogmáticos* (em 5 livros)      *Adversus dogmaticos*

Essas duas obras são também indicadas de maneira unitária com um único título:

— *Adversus mathematicos, Contra os matemáticos* (= os que detêm o saber, os homens de cultura), com a numeração dos livros de I a XI.

Eis o conteúdo de cada livro:

- I. *Contra os gramáticos*
  - II. *Contra os retóricos*
  - III. *Contra os geômetras*
  - IV. *Contra os aritméticos*
  - V. *Contra os astrólogos*
  - VI. *Contra os músicos*
  - VII. *Contra os lógicos*, 1
  - VIII. *Contra os lógicos*, 2
  - IX. *Contra os físicos*, 1
  - X. *Contra os físicos*, 2
  - XI. *Contra os moralistas*
3. *Esboços Pirronianos* (em 3 livros)

● A edição fundamental é a que foi iniciada por Muttschmann e completada por J. Mau e K. Janáček, para a Biblioteca Teubneriana.

— H. Mutschmann; J. Mau, *Sexti Empirici Opera*, Lipsia 1912-1952.

— vol. I: *Pyrrhoneion hypotyposeon libros tres contiens*, recensuit H. Mutschmann, Lipsia 1912; 2ª ed. melhorada, 1958, aos cuidados de J. Mau.

— vol. II: *Adversus Dogmaticos libros quinque (Adv. Mathem. VII-XI) continens*, recensuit H. Mutschmann, Lipsia 1914.

— vol. III: *Adversus Mathematicos libros I-IV continens*, edidit J. Mau, 1954; 1961<sup>2</sup>.

Ⓐ — vol. IV: *Indices*, collegit K. Janáček, Lipsia 1954; 1962<sup>2</sup> (esse índice, bem estruturado e muito rico, é um instrumento de trabalho verdadeiramente precioso).

Ⓣ Uma versão completa das obras que nos chegaram inteiramente é a em língua inglesa preparada por:

— R. G. Bury, *Sextus Empiricus, With an English Translation*, 4 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1933-1949, com sucessivas reimpressões (Loeb), com texto grego ao lado, que reproduz substancialmente a velha e já superada edição de Bekker.

Em italiano foram inteiramente traduzidos os *Esboços Pirronianos* por:

— S. Bissolati, *Sesto Empirico, Istituzioni pirroniane*, Imola 1870; reeditada aos cuidados de G. Rensi, Florença 1917.

— O. Tescari, *Sesto Empirico, Schizzi pirroniani*, Laterza, Bari 1926.

Os seis primeiros livros do *Contra os matemáticos* estão traduzidos por:

— A. Russo, *Sesto Empirico, Contro i matematici*, Laterza, Bari 1972.

De *Contra os dogmáticos* estão traduzidos os dois primeiros livros:

— A. Russo, *Sesto Empirico, Contro i logici*, Laterza, Bari 1975.

É útil a seguinte tradução francesa:

— J. Grenier; G. Goron, *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus, Contre les physiciens, Contre les moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1948 (do *Contra os físicos* os autores propõem apenas a parte que se refere à crítica à teologia: I, 1-194, omitindo o resto).

★ Ver as histórias gerais do ceticismo, das quais damos notícia no verbete Céticos. Cf. ademais:

— W. Heintz, *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle 1932, reimpr. anast., Gestenberg, Hildesheim 1972.

— K. Janáček, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Praga 1972.

Numerosas contribuições se encontrarão em

— AA.VV., *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], *passim*

\* Riquíssimo material bibliográfico se encontra em

— L. Ferrara; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, contida no volume *Lo scetticismo*, acima cit., pp. 753-850.

**SEXTO PITAGÓRICO**, autor que viveu provavelmente no século I ou no século II d.C.

○ Sob o nome de Sexto chegou-nos uma interessante coletânea de *Sentenças*. Sobre a identidade do autor, porém, existe grande disparidade de visões.



Deve-se observar, em primeiro lugar, que já no século III, Orígenes cita essas sentenças, e, portanto, o seu autor é certamente anterior. Rufino, antes discípulo e depois adversário de S. Jerônimo, traduziu-as para o latim (que teve grande sucesso), erroneamente atribuída a Sisto II, papa e mártir. Alguns estudiosos modernos as atribuem a Séstio filho, o qual, nelas, teria condensado uma obra de Séstio pai (cf. verbetes). Outros consideram, ao invés, que o autor era um cristão, que dirigia a sua obra não só aos cristãos, mas também aos pagãos. Alguns chegaram a considerar as *Sentenças* como um documento das doutrinas do Essênios. Talvez a verdade esteja na solução mais simples: o autor é provavelmente um pagão, dado que estão ausentes os dogmas específicos do cristianismo, enquanto os influxos da religião judaico-cristã se explicam perfeitamente dada a época em que ele viveu (de resto, são freqüentes também em outros autores pagãos da época). Não se pode, ademais, excluir interpolações, como afirmam alguns, de mãos cristãs. O pitagorismo das *Sentenças* é, porém, um tanto genérico.

●① Entre as numerosas edições e traduções das *Sentenças*, recordamos as mais acessíveis:

— A. Elter, *Sexti Pythagorici Sententiae cum appendicibus*, Bonn 1892.

— Mullach, *Fr. Phil. Gr.*, II, pp. 522ss.

— F. De Paola, *Le sentenze di Sesto, Con introduzione, testo e versione*, Milão 1937 (remete-se à edição de Elter e contém também a tradução latina de Rufino).

— H. Chadwick, *Sextus Pythagoraeus, Sentences, A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge University Press, Londres-Nova Iorque 1959.

★\* Breve estado da questão e ampla análise se encontrará na introdução de De Paola, op. cit., pp. IX-XV, que, ademais, sustenta a tese antiquada da origem essênica das *Sentenças* (pp. XV-CXXXV).

**SÍMIAS DE SIRACUSA:** cf. Megáricos, 19.

**SIMOS DE POSSIDÔNIA:** cf. Pré-socráticos, 56; Pitagóricos antigos, 30.

**SIMOS DE POSSIDÔNIA, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 54.

**SIMPLÍCIO DE CILÍCIA**, filósofo neoplatônico que viveu na segunda metade do século VI d.C. Foi discípulo de Amônio e depois de Damácio.

○ Simplicio é ainda hoje lido e apreciado, sobretudo pelos seus comentários de Aristóteles:

1. *Comentário ao tratado Sobre o céu de Aristóteles*

*In Aristotelis De caelo*

2. *Comentário às Categorias de Aristóteles* In *Aristotelis Categorias*
3. *Comentário à Física de Aristóteles* In *Aristotelis Physicorum libros*
4. *Comentário ao tratado Sobre a alma de Aristóteles* In *Aristotelis De anima*
5. Importante é também o *Comentário ao Manual de Epicteto*.

Quanto ao *De anima*, porém, ver o que dissemos no verbete Príciano.

● Os comentários a Aristóteles estão publicados nos C.A.G., VII, VIII, X e XI (cf. as indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

O *Comentário ao Manual de Epicteto* se encontrará em

— F. Duebner, *Theophrasti Characteres, Marci Antonini, Commentarii, Epicteti Dissertationes ab Arriano literis mandatae, Fragmenta et Enchiridion cum Commentario Simplicii, Cebetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes Graece et Latine cum indicibus*, Didot, Paris 1840; reimpr. 1842; 1977.

★ — K. Praechter, *Simplicius*, em *R.E.*, III A 1 (1927), cols. 204-213.

— H. Meyer, *Das Corollarium de tempore des Simplicios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit*, Meisenheim a.G. 1969.

— I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978.

\* Neste volume que acabamos de citar, pp. 209-216, se encontrará uma bibliografia essencial.

**SINCELO JORGE**, monge bizantino e cronista que viveu no século VIII e nos inícios do século IX d.C., autor de uma *Chronographia ab Adamo usque ad Diocletianum*.

**SINÉCIO DE CIRENE**, filósofo neoplatônico da escola de Alexandria, que nasceu em torno a 370 d.C. Foi discípulo de Hipátia em Alexandria, depois converteu-se ao cristianismo e se tornou bispo de Cirene em torno a 410. Morreu em torno a 413.

○ Chegaram-nos as seguintes obras:

- |  |                          |
|--|--------------------------|
| 1. <i>Sobre a realeza</i>                              | <i>De regno</i>          |
| 2. <i>Sobre a Providência</i>                          | <i>De providentia</i>    |
| 3. <i>Sobre o dom</i>                                  | <i>De dono</i>           |
| 4. <i>Sobre os sonhos</i>                              | <i>De insomniis</i>      |
| 5. <i>Elogio da calvice</i>                            | <i>Calvitii encomium</i> |
| 6. <i>Díon</i>   | <i>Dio</i>               |
| 7. <i>Duas Catástases</i>                              | <i>Orationes</i>         |
| 8. <i>Duas Homílias</i>                                | <i>Homiliae</i>          |
| 9. <i>Hinos</i> (9 autênticos e 1 considerado espúrio) | <i>Hymni</i>             |
| 10. <i>Numerosas Epístolas</i>                         | <i>Epistolae</i>         |

● Todas as obras acima indicadas, exceto as *Epístolas*, foram publicadas por:

— N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*, 2 vols. («Scriptores Graeci et Latini»), Roma 1939-1944.

Dos *Hinos*, ver a edição de:

— A. Dell'Era, *Sinesio di Cirene, Inni, Edizione, prefazione, traduzione e note*, Tumminelli, Roma 1968 (com rico índice, p. 187-231).

Para as *Epístolas*, ver:

— J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. LXVI, cols. 1321ss.

— R. Hercher, *Epistolographi Graeci, Graece et Latine*, Paris 1873; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1965, pp. 638-739.

© — W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene*, Tübingen 1926 (comentário, pp. 32-91).

— Ch. Lacombrade, *Le Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'Empereur Arcadius, Traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaire*, Paris 1951.

— K. Treu, *Synesios von Kyrene, Ein Kommentar zu seinem Dion*, Akademie Verlag, Berlim 1958.

Cf. também:

— S. Nicolosi, *Il De Providentia di Sinesio di Cirene, Studio critico e traduzione*, Cedam, Pádua 1969.

① Além das traduções já mencionadas, ver:

— M. Angelelli, *Delle opere di Sinesio*, 2 tomos, Bolonha 1827-1828 (não completo).

— A. Casini, *Tutte le opere di Sinesio di Cirene*, Gastaldi, Milão 1970.

★ — W. Theiler, *Die Chaldaischen Orakel und die Hymnen der Synesios*, Halle 1942; agora em *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlim 1966, pp. 252-301.

— Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, Hellène et chrétien*, Paris 1951.

— H. I. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, em *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV, Saggi a cura di A. Momigliano*, Turim 1968, pp. 139-164.

\* Exaustiva bibliografia se encontrará em Lacombrade, *Synésios...*, pp. 290-295.

**SIRIANO DE ALEXANDRIA**, filósofo neoplatônico da escola de Atenas, colaborador e sucessor de Plutarco, que viveu entre os séculos IV e V d.C.

○ Chegaram-nos:

1. *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (só aos livros BFMN)

2. *Comentários a Hermógenes*

● Os primeiros estão editados nos C.A.G., VI, I (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

Para os segundos, ver:

— H. Rabe, *Syriani in Hermogenem commentaria*, 2 vols., Lípsia 1913 (Bibl. Teubn.). (Esse Hermógenes foi um retórico grego que viveu entre os séculos II e III d.C., pouco apreciado em seu tempo como teórico, mas, ao invés, reavaliado a partir do século V).

★ — Praechter, *Syrianos*, em *R.E.*, IV, A II (1932), cols. 1728-1775.

— P. Merlan, *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, em AA.VV., *Parusia* [cf. verbete Platão], Frankfurt a.M. 1965, pp. 143ss.

**SÓCION DE ALEXANDRIA PERIPATÉTICO**, erudito que viveu na primeira metade do século II a.C. É considerado o que pela primeira vez introduziu o critério da «sucessão» na antiga doxografia, em lugar do critério de exposição por problemas, seguido antes no Perípatos.

○ Escreveu, de fato, uma *Sucessão dos filósofos*, em 13 livros, que se perderam, mas dos quais restam vestígios em Hipólito (cf. verbete) e, sobretudo, em Diógenes Laércio, que a utilizou amplamente.

●©★\* — Wehrli, *Die Schule der Aristoteles...* [cf. Peripatéticos]. Supl. II, inteiramente dedicado a Sócion.

**SÓCION DE ALEXANDRIA PITAGÓRICO**: cf. Neopitagóricos, I, 4.

**SÓCRATES DE ATENAS**, 470/469-399 a.C.

○ Como é sabido, Sócrates não quis escrever nada, mas do seu pensamento existem numerosíssimos testemunhos, de gênero variado e de diferente credibilidade histórica. Eis os autores dos quais se extraem esses testemunhos:

1. Aristófanes e os cômicos
2. Xenofonte
3. Platão
4. Aristóteles
5. Os Socráticos menores
6. Outros testemunhos secundários
1. Aristófanes como fonte do pensamento socrático

A importância de Aristófanes como fonte para a reconstrução do pensamento socrático (sobretudo com a comédia *As nuvens*) emergiu claramente somente nos estudos realizados em nosso século (cf. o que dissemos a este respeito no vol. I, pp. 247-249).

●© Dentre as edições de *As nuvens* destacam-se:

— R. Cantarella, *Aristofane, Le Commedie, Edizione critica e traduzione*, vol. III, Istituto Editoriale Italiano, Milão 1954.

— K. J. Dover, *Aristophanes, Clouds, Edited with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1968.

① Entre as traduções se destacam, além da de Catarella, que acompanha o texto na edição citada, a de Marzullo, abaixo indicada, e a já clássica de Romagnoli (cf. as indicações já dadas no vol. I, p. 249, nota 2).

★ — L. Strauss, *SoCrates and Aristophanes*, Nova Iorque-Londres 1966.

— F. Sarri, *Rilettura delle «Nuvole» di Aristofane come fonte per la conoscenza di Socrate*, em «Rivista di Filosofia neoscolastica», 65 (1973), pp. 532-550.

\* No artigo de Sarri se encontrará ulterior bibliografia sobre o tema.

2. Xenofonte como testemunho do pensamento socrático

Os testemunhos de Xenofonte sobre a figura e sobre o pensamento de Sócrates podem ser extraídos, além dos já famosos *Ditos e fatos memoráveis de Sócrates*, também do *Econômico*, do *Simpósio*, da *Apologia de Sócrates*. Para a indicação das edições e das traduções, ver o verbete Xenofonte. Aqui mencionamos alguns volumes fundamentais que interessam sobretudo ao aspecto de Xenofonte como testemunha socrática, ou as suas obras assim chamadas «socráticas».

★ — K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 tomos em 3 vols., Berlim 1893-1901.

— H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Kopenhagen 1923.

— V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate, Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952, pp. 194-235.

— O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basileia 1953.

— O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basileia 1956.

— A. H. Chroust, *SoCrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Londres 1957.

\* Ampla bibliografia sobre o tema se encontra em Magalhães-Vilhena, cit.

3. Platão como fonte para a reconstrução do pensamento socrático

Testemunhos de variado gênero sobre Sócrates se extraem de muitos diálogos de Platão, e não só dos escritos juvenis (nas *Leis*, por exemplo, que é a última obra de Platão, encontramos fortes inflexões socráticas). Para as indicações sobre as edições, as traduções e a bibliografia concernente a Platão, ver o verbete. Aqui recordamos apenas alguns estudos sobre o tema específico de Platão como fonte histórica:

● — A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofici di Platone, Uno studio sulle strutture della testimonianza platonica e un'edizione delle testimonianze contenute nei dialoghi*, Roma 1970.

★ — V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate, Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952 (cf. em particular toda a segunda parte intitulada *L'historicité du socratisme platonicien*, pp. 303-451).

— V. de Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1952.

\* Toda a bibliografia útil sobre o tema se encontra em Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...*, cit., pp. 305ss., nas notas.

4. Aristóteles como testemunha do pensamento socrático

● Todos os testemunhos sobre Sócrates, que se encontram, não só na *Metafísica*, em algumas das obras maiores de Aristóteles, foram sistematicamente recolhidos e publicados por:

— T. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, «Les Belles Lettres», Paris 1942.

©© As 51 passagens dessa coletânea foram traduzidas pelo próprio Deman e rigorosamente comentadas. Vinte e cinco delas (as principais) estão também traduzidas em italiano no volume aos cuidados de G. Giannantoni, que citamos abaixo.

★ — Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...*, pp. 231-302.

\* Aí, nas notas, se encontrará também uma bibliografia muito rica.

5. Os Socráticos menores como fonte para a reconstrução do pensamento de SoCrates

Ver os verbetes: Antístenes, Ésquines, Aristipo, Euclides, Fédon.

Falta ainda uma acurada e sistemática releitura dos Socráticos menores como fonte para a reconstrução do pensamento de Sócrates.

\* Toda a literatura útil sobre os Socráticos menores se encontrará em Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...*, pp. 459-469.

6. Testemunhos menores: Policrates e Isócrates

Entre os outros testemunhos de Sócrates, foram adquirindo certo relevo Policrates e Isócrates:

Policrates escreveu uma *Acusação de Sócrates*, cujos fragmentos foram recolhidos e traduzidos por:

●① — J. Humbert, *Polycratès, L'accusation de Socrate et le Gorgias*, Klincksiek, Paris 1930.

Sobre IsóCrates como fonte socrática cf.:

★ — F. Sarri, *Isocrate come testimone del messaggio socratico*, em «Rivista di Filosofia neoscolastica», 61 (1974), pp. 40-58.

### 7. Coletâneas de conjunto

Uma edição que apresente de maneira global as fontes para a reconstrução do pensamento socrático não existe ainda e é, objetivamente, se não impossível, certamente de muito difícil realização. Em todo caso, dado que se trata de autores dos quais existem excelentes edições, por nós acima indicadas, é uma lacuna à qual se pode remediar facilmente.

Existe uma útil coletânea em tradução italiana de quase todas as fontes, exceto Platão e os Socráticos menores, no volume preparado por G. Giannantoni:

— Socrate, *Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Bari 1971.

O volume compreende: Aristóфанes, *As nuvens*; outros testemunhos extraídos da comédia e dos cômicos gregos; a paródia luciânia; todas as obras socráticas de Xenofonte; os testemunhos aristotélicos; *A vida de Sócrates* de Aristóxeno; as biografias de Diógenes Laércio e de Suda; a literatura gnomológica; *Epístolas* pseudosocráticas; duas *Declamações* de Libânio; testemunhos dos Padres cristãos (Atas dos mártires, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Clemente de Alexandria, Orígenes, Clemente Romano, Eusébio, Tertuliano, Minúcio Félix, Cipriano, Arnóbio, Lactâncio, Jerônimo, Agostinho, Basílio).

Os tradutores são: B. Marzullo para Aristóфанes; R. Laurenti para Xenofonte e os Padres cristãos; M. Gigante para Diógenes Laércio; E. Calluprica e A. M. Ioppolo, em colaboração com G. Giannantoni, para as fontes biográficas e doxográficas e as declamações de Libânio; M. C. De Felice, em colaboração com G. Giannantoni, para os fragmentos dos cômicos e as epístolas pseudosocráticas e A. Panvini, em colaboração com G. Giannantoni, para a literatura gnomológica.

8. Algumas modernas reconstruções críticas do pensamento socrático

— A. Labriola, *Socrate*, aos cuidados de B. Croce, Bari 1909 (muitas vezes reeditada).

— A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911.

— H. Maier, *Sokrates, Sein Werke und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913; reimpr. anast., Scientia Verlag, Aalen 1966; trad. ital. de G. Sanna, La Nuova Italia, Florença 1943; reimpr. 1970.

— J. Stenzel, *Sokrates*, em *R.E.*, III A 1 (1927), cols. 811-890 (do autor ver também: *Zur Logik des Sokrates*, em *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, pp. 48-59).

— A. E. Taylor, *SoCrates*, Londres 1933; trad. ital. de M. Tioli Gabrieli, La Nuova Italia, Florença 1952.

— A. Banfi, *Socrate*, Milão 1944, 1963<sup>2</sup>.

— O. Gigon, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna 1947.

— A. Trovar, *Vida de Sócrates*, Madri 1953<sup>2</sup>; trad. francesa de H. E. Del Medico, Paris 1954.

— W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, II, Berlim-Leipzig 1944, muitas vezes reeditada; trad. ital. de A. Setti, La Nuova Italia, Florença 1954.

— F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970.

— F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 vols., Roma 1975.

#### 9. Resenhas e bibliografias

Um bom panorama das interpretações de Sócrates se encontra em

— P. Rossi, *Per una storia della storiografia socratica*, em AA.VV., *Problemi di storiografia filosofica*, Milão 1951, pp. 85-140.

— Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...*, cit.

Aí, pp. 459-566, se encontrará a mais ampla bibliografia até agora redigida sobre o nosso autor.

Muitas indicações de obras publicadas depois do volume de Magalhães-Vilhena (1952) encontram-se em

— Adorno, op. cit., pp. 18-210.

— Sarri, op. cit., II, pp. 191-216.

### SOCRÁTICOS MENORES

Ver os verbetes: Cínicos, Cirenaicos, Eliacos, Megáricos.

○ De todos os Socráticos menores chegaram-nos apenas fragmentos.

●◎ Recolheu e acuradamente sistematizou o ingente material:

— G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1983s.

A obra apresenta, além de um grupo de testemunhos de caráter geral, a coletânea dos testemunhos dos Megáricos (*Euclidis et Megaricorum philosophorum reliquiae*), a dos Eliaco-Eretríacos (*Phaedonis Elidensis, Menedemi Eretrii eorumque disciplinarum reliquiae*), dos Cirenaicos (*Aristippi et Cyrenaicorum philosophorum reliquiae* [que substitui a precedente do mesmo autor], a dos Cínicos (*Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*), com anotações, comentários, bibliografia e índices. É um trabalho fundamental.

① — W. Nestle, *Die Sokratiker, in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Iena 1922; reimpr. anast., Scientia-Verlag, Aalen 1968.

★ Sobre os Socráticos menores considerados no seu conjunto, as páginas mais significativas se lêem nas grandes histórias da filosofia. Em particular assinalamos:

— Th. Gomperz, *Pensatori greci*, II, trad. ital., de L. Bandini, Florença 1933 (a edição original alemã é de 1896), pp. 527-714.



— W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge 1969.

Cf. ademais:

— Nestle, op. cit., pp. 5-78.

— Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967, pp. 211-283.

— AA.VV., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, aos cuidados de G. Giannantoni, Bolonha 1977.

\* — V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...*, Paris 1952.

— Giannantoni, S.R., cit.

### SOFISTAS (século V e inícios do século IV a.C.)

Eis o catálogo dos nomes e dos documentos incluídos na coletânea de Untersteiner (na obra abaixo citada) e em Diels-Kranz:

1. (= 79 DK) SOFÍSTICA
2. (= 80 DK) PROTÁGORAS DE ABDERA
3. (= 81 DK) XENIADES DE CORINTO
4. (= 82 DK) GÓRGIAS DE LEONTINI
5. (= 83 DK) LICOFRON
6. (= 84 DK) PRÓDICO DE CÉOS
7. (= 85 DK) TRASÍMACO DE CALCEDÔNIA
8. (= 86 DK) HÍPIAS DE ÉLIDE
9. (= 89 DK) ANÔNIMO DE JÂMBLICO
10. (= 90 DK) RACIOCÍNIOS DUPLOS
11. (falta em DK) ANÔNIMO SOBRE AS LEIS, pertencente provavelmente ao final do século V a.C. (descoberto por Pohlenz).
12. (falta em DK) ANÔNIMO SOBRE A MÚSICA, talvez pertencente aos inícios do século IV a.C.
13. (= DK 87) ANTIFONTE DE ATENAS
14. (= DK 88) CRÍTIAS DE ATENAS

○ De todos os Sofistas chegaram-nos, além de testemunhos, alguns fragmentos, às vezes até consistentes. De Górgias chegaram-nos dois discursos inteiros: *O elogio de Helena* e *o Palamedes*, além de dois amplos resumos do tratado *Sobre a natureza ou sobre o não-ser*. Assinalamos, entre outros, os amplos e significativos fragmentos de Antifonte restituídos pelos papiros de Oxirincó n. 1364 e n. 1797 em 1915 e em 1922, além dos documentos já indicados acima nos nn. 9-12.

●© Além de Diels-Kranz, deve-se ver a edição mais rica de M. Untersteiner, em 4 fascículos, na «Biblioteca di Studi Superiori» da Editora La Nuova Italia, com comentário analítico (e tradução italiana).

— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti, Introduzione, traduzione e commento*, fasc. I: *Protagora e Seníade*, La Nuova Italia, Florença 1949; 1967<sup>2</sup>.

— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, fasc. II: *Gorgia, Licofrone, Prodicó*, La Nuova Italia, Florença 1949, 1967<sup>2</sup>.

— M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, fasc. III: *Trasímaco, Ippia, Anónimo de Giamblico, Ragionamenti duplici, Anónimo intorno alle Leggi, Anónimo intorno alla musica*, La Nuova Italia, Florença 1954; 1967<sup>2</sup>.

— A. Battagazzore; M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, fasc. IV: *Antífonte, Crízia*, La Nuova Italia, Florença 1962; 1967<sup>2</sup> (é de A. Battagazzore a parte concernente a Crítias).

Ⓓ Além da tradução de Untersteiner (e de Battagazzore para Crítias), recordamos a sóbria e precisa tradução de:

— M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti, Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1923; 1954<sup>2</sup>; agora em *I Presocratici* (cf. verbete).

★ Entre as reconstruções do pensamento, do significado e do valor da Sofística recordamos:

— T. Gomperz, *Pensatori greci*, vol. II, trad. ital. de L. Bandini, Florença 1933 (edição original Leipzig 1896), pp. 207-329.

— T. Gomperz, *Sophistik und Rethorik*, Leipzig-Berlin 1912; Darmstadt 1965<sup>2</sup>.

— G. Saita, *L'illuminismo della sofistica greca*, Milão 1938.

— F. Heinemann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhundert*, Basileia 1945; Darmstadt 1972<sup>3</sup>.

— M. Untersteiner, *I Sofisti*, Turim 1948; *Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'appendice su Le origini sociali della Sofistica*, 2 vols., Milão 1967.

— E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel 1949.

— A. Levi, *Storia della sofistica*, aos cuidados de D. Pesce, Nápoles 1966.

— G. Casertano, *Natura e istituzioni umane delle dottrine dei Sofisti*, Nápoles 1971.

— AA.VV., *Sophistik*, Herausgegeben von C. J. Classen, Darmstadt 1976.

\* Rica bibliografia se encontrará em M. Untersteiner, *I Sofisti*<sup>2</sup>, vol. II, pp. 287-309.

Uma breve história das interpretações da Sofística aos cuidados de C. Corbato encontra-se em *Questioni di storiografia filosofica*, aos cuidados de V. Mathieu, Brescia 1975, pp. 115ss.

**SOFONIAS**, monge bizantino comentador de Aristóteles, que viveu entre os séculos XIII e XIV d.C.

○ Chegaram-nos duas exegeses dos *Parva Naturalia* e do *De anima* (Alguns estudiosos avançaram a conjectura de que podem ser de Sofonias o comentário aos *Primeiros Analíticos*, que nos chegou sob o nome de Temístio, e os anônimos comentários às *Categorias* e às *Refutações sofisticas*).

● Essas obras estão editadas nos *C.A.G.*, V, 6; XIII, 1; cf. XXIII, 3; XXIII, 2; XXIII, 4 (ver as indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

**SOPATROS DE APAMÉIA**: cf. Neoplatônicos, III, 3.

**SOSÍGENES PERIPATÉTICO**: cf. Peripatéticos, C, 9; Elenco dos escolarcas, 17.

**SOSÍPATRO DE CAPADÓCIA**: cf. Neoplatônicos, IV, 12.

**SOSÍPATRO O BEÓCIO**: cf. Cínicos, 23.

**SUDA**: com esse título, que, provavelmente, significa «Paliçada» e, metaforicamente, indica uma enciclopédia, é designado um léxico que nos chegou por inteiro e que teria sido composto por um anônimo erudito bizantino em torno ao final do século X d.C. Todavia, alguns códices antigos, nos quais está contido o texto do léxico, apresentam não a fórmula *Suda*, mas *Suida*. Se se aceitasse esta última leitura, o termo indicaria não o título da enciclopédia, mas o nome do erudito bizantino que foi seu autor. Geralmente se tende hoje para a fórmula *Suda*, que adotamos (cf. sobre o problema: F. Doelger, *Der Titel der sogenannten Suidaslexikons*, em «Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung», 1936, Heft 6, que sustenta com boas provas a fórmula *Suda*, comparando-o com o título *Prato*, escolhido metaforicamente por Pânfilo para o seu léxico). Trata-se, em todo caso, de uma obra monumental, na qual é possível encontrar uma grandíssima quantidade de notícias históricas e literárias, embora nem sempre confiáveis. Como nas modernas enciclopédias, também nesse antigo léxico o material é distribuído segundo o critério do ordenamento alfabético.

● Uma excelente edição crítica do léxico *Suda* foi preparada por Adler: — A. Adler, *Suidae Lexicon*, 5 vols., Lípsia 1928-1938; reimpr. anast., Stuttgart 1967-1971.

**SUIDA**: cf. verbete *Suda*.

## T

**TACIANO**, retórico e filósofo siríaco do século II d.C., convertido ao cristianismo. Dele nos chegou, em língua grega, uma *Oratio adversus Graecos*, útil para o estudioso do pensamento antigo-pagão por algumas informações de caráter doxográfico.

\* Bibliografia em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 55s.

**TALES DE MILETO**: cf. Pré-socráticos, 11 e Jônicos, 1, e ademais:

★ — B. Snell, *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte*, em «*Philologus*», 96 (1944) pp. 170-182.

— R. Laurenti, *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene*, Bari 1971.

**TEÁGENES CÍNICO**: cf. Cínicos, 24.

**TEÁGENES DE RÉGIO**: cf. Pré-socráticos, 8.

**TEÁGES DE CROTONA, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 55.

**TEANO PITAGÓRICA**: cf. Médio-pitagóricos, 56.

**TEÁRIDAS DE METAPONTO, PSEUDO (?)**: cf. Médio-pitagóricos, 57.

**TEETETO O ATENIENSE**: cf. Acadêmicos antigos, 14.

**TELAUGE PITAGÓRICO, PSEUDO**: cf. Médio-pitagóricos, 58.

**TELECLES DE FOCÉIA**: cf. Acadêmicos, Elenco dos escolarcas, 8; Neo-acadêmicos, 3.

**TELES DE MEGARA**, pensador cínico do século III a.C.

○ Chegou-nos um bom número de fragmentos.

● — O. Hense, *Teleis Reliquiae*, Mohr, Tübingen 1909<sup>2</sup>; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1969.

Ⓔ Precioso e completo é o *Index vocabulorum* que se encontra aí, preparado por H. von Müller, pp. 65-99.

Ⓙ — Nestle, *Die Sokratiker*....[cf. verbete Socráticos], pp. 119-146.

— Paquet, *Les Cyniques*... [cf. verbete Cínicos], pp. 139-164.

— A. J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'antiquité: Télès et Musonius*, Paris 1978.

★ A introdução de Hense à edição acima citada (pp. VIss.) é uma ótima monografia crítica

**TEMISTA EPICURISTA:** cf. Epicuristas, A, 20.

**TEMÍSTIO**, nasceu provavelmente em Constantinopla, foi retórico e filósofo peripatético e platônico, viveu no século IV d.C.

○ Chegaram-nos:

— *Paráfrases a Aristóteles (Segundos Analíticos; Física; Sobre a alma; Metafísica, livro XII, Parva naturalis).*

— *Orações.*

● As paráfrases aristotélicas estão publicadas nos *C.A.G.*, (cf. indicações analíticas no verbete Comentários gregos de Aristóteles).

Para as *Orações*, ver:

— W. Dindorf, *Themistii Orationes*, Leipzig 1832; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1961.

— H. Schenkl; G. Downey; A. F. Norman, *Themistii Orationis*, 3 vols., Lipsia 1965-1974 (Bibl. Teubn.).

Ⓙ — H. Kesters, *Plaidoyer d'un Socratique contre le Phèdre de Platon, XXVIe Discours de Thémistius*, Lovaina 1959 (texto, tradução e ampla introdução).

— V. De Falco, *Temistio, Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, Cedam, Pádua 1965 (tradução integral).

— N. Schneider, *Die 34. Rede des Themistios, Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Winterthur 1966.

★ — L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains*, Paris 1906.

\* — Cf. Praechter, p. 200\*.

**TEMÍSTOCLES ESTÓICO**, viveu no século III d.C., é um dos epígonos do Pórtico, recordado já pelos antigos como de pouca originalidade. Cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 20.

**TEÔDAS DE LAODICÉIA:** cf. Neocéticos, 15; Médicos empíricos, 16.

**TEODORETO DE ANTIOQUIA,** autor cristão dos séculos IV-V d.C. Foi monge e bispo de Cirene.

○ Escreveu muitas obras, mas dentre elas uma interessa particularmente à história do pensamento grego, a saber, o escrito apologético com título *Cura das enfermidades dos gregos* (lat.: *Graecarum affectionum curatio*; abrev.: *Graec. aff. cur.*), em 12 livros. O autor tenta demonstrar a verdade da doutrina evangélica e, com esta finalidade, chama em causa a filosofia grega, citando, amiúde literalmente, trechos de autores pagãos.

● — H. Raeder, *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*, Lípsia 1904; reimpr. anast., Stuttgart 1969 (Bibl. Teubn.).

Ⓣ — N. Festa, *Teodoreto, Terapia dei morbi pagani*, I, Libreria Editrice Fiorentina, Florença 1931 (com texto ao lado).

**TEODORO CÉTICO:** cf. Neocéticos, 23; Médicos empíricos, 19.

**TEODORO DE ÁSINE,** filósofo neoplatônico da escola siríaca, que viveu entre os séculos III e IV d.C.

○ Restaram-nos fragmentos e testemunhos.

●Ⓢ — W. Deuse, *Theodoros von Asine, Sammlung der Testimonien und Kommentar* («Palingenesia», Band 6), Steiner, Wiesbaden 1973. (As citações dos fragmentos devem agora ser feitas com base nessa edição).

★\* A Introdução de Deuse (op. cit., pp. 1-24) é a mais densa e documentada reconstrução do pensamento de Teodoreto feita até agora; aí, pp. 171-176, se encontrará uma útil bibliografia.

**TEODORO DE CIRENE:** cf. Pré-socráticos, 43; Pitagóricos antigos, 17.

**TEODORO O ATEU:** cf. Cirenaicos, 9.

**TEODOTO PLATÔNICO,** é recordado como «diádoco» platônico em Atenas, na primeira metade do século III d.C. (cf. Longino, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 20).

**TEOFRASTO DE ERESO,** filósofo e cientista, companheiro e sucessor de Aristóteles, escolarca do Perípatos de 323/322 a 288/284 a.C.

○ A produção de Teofrasto que nos chegou

A produção de Teofrasto foi imponente, mas dela restou-nos relativamente pouco. Ver a reconstrução do catálogo das suas obras no artigo de Regenbogen, abaixo citado, na *R.E.*, e em Zeller-Plebe, pp. 419ss., também citado. Interessam diretamente ao filósofo sobretudo:

*A metafísica*

*Os caracteres*

*Os fragmentos de lógica* (nos últimos tempos muito estudados)

*Os fragmentos de psicologia*

*Os fragmentos de doxografia*

*Fragmentos de conteúdo filosófico variado*

A grandeza de Teofrasto, porém, deve-se em primeiro lugar aos seus tratados de botânica:

— *História* (ou *Investigação*) *das plantas*, *História plantarum*  
em 9 livros

— *As causas das plantas*, em 6 livros *De causis plantarum*

Além dessas imponentes obras, chegaram-nos opúsculos ou fragmentos de opúsculos científicos, que citamos na ordem em que se encontram na edição de Wimmer (a única a apresentar o *omnia* de Teofrasto, embora hoje em dia decididamente insuficiente), da qual falaremos abaixo:

— *Sobre as pedras* *De lapidibus*

— *Sobre o fogo* *De igne*

— *Sobre os odores* *De odoribus*

— *Sobre os ventos* *De ventis*

— *Sobre os sinais do tempo* *De signis tempestatum*

— *Sobre o cansaço* (fragm.) *De lassitudine*

— *Sobre a vertigem* (fragm.) *De vertigine*

— *Sobre o suor* (fragm.) *De sudore*

— *Sobre o desfalecimento* (fragm.) *De animi defestione*

— *Sobre a parálise* (fragm.) *De nervorum resolutione*

— Numerosos outros tratados de conteúdo científico variado

● (T)C Edições gerais e particulares com tradução e comentário

A única edição complexiva dos escritos de Teofrasto (com tradução latina) é a de:

— F. Wimmer, *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia*, F. Didot, Paris 1866; reimpr. anast., Minerva G.m.b.H., Frankfurt a.M. 1964. (Lipsia 1854', Bibl. Teubn.).

É verdadeiramente lamentável que Wehrli, ao publicar todos os escritos dos peripatéticos dos séculos IV-III a.C., tenha omitido justamente Teofrasto, que constitui o elo sem o qual se perde o significado do Perípatos pós-aristotélico.

Felizmente foram publicadas numerosas edições de escritos isolados e foram feitas coletâneas de fragmentos mais acuradas, amiúde acompanhadas de traduções e comentários, que agora assinalamos:

## Metafísica

— C. Brandis, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, Berlim 1823.  
 — H. Usener, *Theophrasti De prima philosophia libellus*, Bonn 1890.  
 — W. D. Ross; F. H. Fobes, *Theophrastus, Metaphysics, With Translation Commentary and Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1929; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1967.

— G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafísica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della «Metafísica»*, La Scuola, Brescia 1964, pp. 163-207.

## Os caráteres

Constituem a obra mais lida e estudada. Entre as muitas edições recordamos:

— H. Diels, *Theophrasti Characteres*, Oxford 1909 (Bibl. Ox.), muitas vezes reimpressa.

— G. Pasquali, *Teofrasto, I Caratteri*, Florença 1919; nova edição aos cuidados de V. De Falco, Sansoni, Florença 1956<sup>2</sup>, com tradução italiana.

— O. Navarre, *Théophraste, Caractères, Texte établi et traduit*, Paris 1921; 1959<sup>2</sup>; 1964 (Col. Budé).

— O. Immisch, *Theophrasti Characteres*, Lípsia 1923 (Bibl. Teubn.).

— P. Steinmetz, *Theophrasti, Charaktere, Herausgegeben und erklärt*, 2 vols., Munique 1960-1962 (com tradução e comentário).

— E. Levi, *Teofrasto, I caratteri, Prefazione e traduzione dall'originale greco*, Milão 1955.

## Os fragmentos de lógica

A importância dos fragmentos de lógica de Teofrasto foi destacada apenas recentemente, e surgiram três edições num curto período de tempo, com interpretações e comentários de alto nível:

— I. M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, Librairie de l'Université, Friburgo (Suíça) 1947 (ver do mesmo autor também a coletânea de passagens em *Elementa logicae Graeca*, Roma 1957, pp. 76-82).

— A. Graeser, *Die logischen Fragmente des Theophrast*, De Gruyter, Berlim 1973 (Kleine Texte).

— R. Repici, *La logica di Teofrasto, Studio critico e raccolta dei frammenti e delle testimonianze*, Società Editrice Il Mulino, Bolonha 1977.

## Os fragmentos de psicologia

— E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina-Paris 1954, pp. 245-288 (texto e tradução francesa ao lado, seguida de amplas notas críticas).

## Os fragmentos doxográficos

Os fragmentos pertencentes à grande obra *As opiniões dos Físicos*, se verão sobretudo em



— Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 473-527.

A tradução deles se encontra em

— Torraca, *Dossogr.* [cf. verbete Doxógrafos], pp. 259-313.

Uma edição com tradução e comentário do *De sensu* foi preparada por:

— G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Psychology before Aristotle*, Londres 1917; reimpr. anast., Hakkert, Amsterdã 1964.

Sobre a piedade

— W. Pötscher, *Theophrastos περι ευσεβειας*, («Philosophia antiqua», vol. XI), Brill, Leiden 1964 (edição crítica, trad. alemã e introdução).

Fragmentos retóricos

— A. Mayer, *Theophrasti περι λεξεως libri fragmenta*, Leipzig 1910.

História das plantas

Está editada, além de em Wimmer, pp. 1-163, por:

— A. F. Hort, *Theophrastus, Enquiry into Plants, With an English Translation*, 2 vols., Londres-Cambridge (Mass.) 1916; 1961<sup>3</sup> (Loeb), com um excelente índice das plantas (II, pp. 437-484).

Para a tradução italiana, cf.:

— F. F. Mancini, *Teofrasto, La storia delle piante volgarizzata ed annotata*, Roma 1901.

As causas das plantas

Além de Wimmer, ver, com tradução inglesa, em

— B. Einarson; G. K. K. Link, *Theophrastus, De causis plantarum, With an English Translation*, 3 vols., vol. I, Londres-Cambridge (Mass.) 1976 (Loeb).

Sobre as pedras

— E. R. Caley; J. F. C. Richards, *Theophrastus, On Stones, Introduction, Greek Text, English Translation and Commentary*, Columbus, Ohio State University Press, 1956.

— D. E. Eichholz, *Theophrastus, De lapidibus, Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford University Press, Londres-Nova Iorque 1965.

Sobre o fogo

— A. Gerke, *Theophrasti De igne*, Greifswald 1896.

— V. Coutant, *Theophrastus, De igne, A Post-Aristotelian View of the Nature of Fire*, Vangorcum, Assen 1971.

Sobre os ventos

— V. Coutant; V. L. Eichenlaub, *Theophrastus, De ventis, Edited with Introduction and Commentary*, Londres 1975.

Meteorologia

Novas aquisições vieram das descobertas e publicações de traduções árabes e síriacas restituídas de fragmentos e extratos dos *Meteorológicos*:

— G. Bergsträsser, *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast*, em «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie des Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse», Jahrgang 1918.

— E. Wagner; P. Stenmetz, *Der syrische Auszug der Meteorologie des Theophrast*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden 1964, com tradução alemã e comentário.

Sobre os odores e Sobre os sinais do tempo

— A. Hort, *Theophrastus, Enquiry into Plants and Minor Works On Odours and Weather Signs. With an English Translation*, Cambridge (Mass.)-Londres, vol. II, 1916; 1949<sup>2</sup>; 1961<sup>3</sup>, pp. 323-433 (Loeb).

① Uteis índices se encontram em Wimmer, op. cit., 469-547 e em Hort, *Enquiry into Plants...*, cit., pp. 437-484.

#### ★ Literatura crítica

Sobre Teofrasto em geral

— E. Zeller; R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, vol. VI: *Aristotele* [tomo III] *e i Peripatetici più antichi*, aos cuidados de A. Plebe, La Nuova Italia, Florença 1966 (a última edição alemã, preparada por Zeller, é de 1891), pp. 335-442.

— Th. Gomperz, *Pensatori greci*, vol. IV da edição italiana, Florença 1962, pp. 675-760 (a edição alemã é de 1896-1897).

A monografia mais exaustiva é a de:

— O. Regenbogen, *Theophrastos von Eresos*, em *R.E.*, VII Suppl. (1940), cols. 1354-1562.

Sobre Teofrasto doxógrafo se verá:

— J. B. Mc Diarmid, *Theophrastus on the Presocratic Causes*, «Harvard Studies in Classical Philology», 61 (1953), pp. 85-156.

Sobre a Metafísica

— Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica...*, cit.

— W. Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden 1970.

Sobre a Física

— P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast*, Bad Homburg 1964.

— AA.VV., *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Herausgegeben von I. Düring, Heidelberg 1969 (Atas do IV Simpósio Aristotélico realizado em Göteborg em 1966).

Sobre a Psicologia

Além da obra de Barbotin, acima citada, cf.:

— G. Movia, *Anima ed Intelletto, Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Pádua 1968.

Sobre a Lógica

Ver, sobretudo, as obras de Bochenski e Repici acima citadas.

\* Ampla bibliografia sobre os vários temas se encontrará em Reale, op. cit., pp. 209-215; Movia, op. cit., pp. 19ss.; Steinmetz, *Die Physik...*, pp. 359ss.; Repici, op. cit., pp. 227-231; Totok, *Handbuch...*, pp. 265ss. Ver, ademais, Zeller-Plebe, cit., pp. 418ss.

**TEOGNIS MEGÁRICA:** cf. Megáricos, 14.

**TEÓN DE ESMIRNA,** filósofo médio-platônico pitagorizante do século II d.C.

○ Chegou-nos inteiramente uma bora com o título *Exposição dos conhecimentos matemáticos úteis para ler Platão (Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium)*.

● — E. Hiller, *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Lipsia 1878 (Bibl. Teubn.).

① — J. Dupuis, *Théon de Smyrne philosophe platonicien, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, Traduite pour la première fois du grec en français*, Paris 1892; reimpr. anast., Éditions Culture et Civilisation, Bruxelas 1966 (com texto grego ao lado).

**TEÓN DE TINTORÉIA,** é um estóico nomeado no quarto tropo de Enesídemo pelo seu sonambulismo. Desconhecido para nós.

**TEORIDES PITAGÓRICO:** cf. Pitagóricos, 10.

**TEOSÉBIO NEOPLATÔNICO:** cf. Neoplatônicos, VI, A, 4.

**TERTULIANO,** nasceu em Cartago e viveu entre os séculos II e III d.C. Foi apologeta cristão, que acabou em heresia. Ao estudioso do pensamento antigo-pagão interessa como fonte doxográfica. Entre as suas obras destacam-se: *Apologeticum, Ad nationes, De anima*.

\* A bibliografia se encontra em Totok, *Handbuch...*, II, pp. 73ss.

**TIMÁGORAS DE GELA:** cf. Megáricos, 28.

**TIMÁRIDAS DE TARENTO:** cf. Pitagóricos antigos, 32.

**TIMÁRIDAS DE TARENTO, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 59.

**TIMEU DE LOCRES:** cf. Pré-socráticos, 49; Pitagóricos antigos, 23.

**TIMEU DE LOCRES, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 60, e ademais:

●① — W. Marg, *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung*, («Philosophia antiqua»,

XXIV), Editio maior, Brill, Leiden 1972 (a esta edição já se remetera, antes, Thesleff [cf. Médio-pitagóricos], por concessão de Marg).

Recordamos também uma velha tradução francesa, de valor prevalentemente histórico e retrospectivo:

— *Timée de Locres, Traduit par d'Argens* [...], Paris l'an III de la République Française [= 1794/1795].

© — M. Baltes, *Timaos Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele*, («Philosophia antiqua», XXI), Brill, Leiden 1972.

\* Para a bibliografia, cf. o verbete Médio-platônicos.

**TIMÓCRATES DE ATENAS:** cf. Epicuristas, A, 17.

**TIMÓCRATES DE LÂMPSACO:** cf. Epicuristas, A, 18.

**TÍMON DE FLIUNTE**, filósofo e poeta cético, viveu entre o final do século IV e os últimos trinta anos do século III d.C.

○ Chegaram-nos testemunhos e fragmentos, entre os quais destacam-se os dos *Silli*.

● Para a edição dos fragmentos e dos testemunhos, ver:

— H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Weidmann, Berlim 1901, pp. 173-206.

— U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Weidmann, Berlim-Zurique 1965<sup>2</sup>, pp. 41-44.

① Uma tradução italiana de grande parte dos fragmentos se encontrará em — Russo, *Scettici...* [cf. verbete], pp. 121-134.

★ — A. A. Long, *Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist*, em «Proceedings of the Cambridge Philological Society», NS 24 (1978), pp. 68-91.

\* — L. Ferraria; G. Santese, *Bibliografia sullo scetticismo antico (1880-1978)*, em *Lo scetticismo...* [cf. verbete Céticos], pp. 753-850.

**TIRANION DE AMISO:** cf. Peripatéticos, B, 10.

**TRASIALCE DE TASO:** Cf. Pré-socráticos, 35.

**TRÁSILO DE ALEXANDRIA:** cf. Médio-platônicos, 23.

**TRASÍMACO DE CALCEDÔNIA:** cf. Pré-socráticos, 85; Sofistas, 7.

**TRASÍMACO DE CORINTO:** cf. Megáricos, 16.

**TUCÍDIDES DE ATENAS**, viveu na segunda metade do século V a.C., é um dos maiores historiadores da antiguidade.

○ A sua obra que nos chegou com o nome de *Histórias*, em 8 livros, da qual não sabemos o título originário, trata da Guerra do Peloponeso, e é fortemente impregnada de mentalidade filosófica da época, em particular a sofisticada.

Tucídides entra no âmbito da literatura e da historiografia. Todavia, não faltaram tentativas (como a célebre de Gomperz) de inseri-lo entre os «pensadores gregos». Na realidade, só por um equívoco de base tal operação pode ser realizada, quando não se afirma um âmbito *específico* da filosofia e se considera que a única verdade é a das «ciências», e o «pensamento» é restringido ao «pensamento científico».

● Fundamental é a seguinte edição:

— H. Stuart Jones; J. E. Powell, *Thucydides Historiae*, 2 vols., Oxford 1942<sup>2</sup>.

① — C. Moreschini, *Tucidide, La guerra del Peloponneso*, Boringhieri, Turim 1963; agora também em *Erodoto e Tucidide*, Sansoni, Florença 1967.

② — E. A. Bétant, *Lexicon Thucydideum*, 2 vols., Genebra 1843-1847; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1961.

③ — A. W. Gomme, *An Historical Commentary on Thucydides*, 4 vols., Oxford 1944-1970.

★ — T. Gomperz, *Pensatori Greci*, vol. II, trad. ital. de L. Bandini, Florença 1933; pp. 331ss. (A edição original é de 1896).

— W. Schädewaldt, *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*, Berlim 1929.

— C. N. Cochrane, *Thucydides and the Science of History*, Oxford 1929.

— W. Jaeger, *Paideia*, Berlim 1936<sup>2</sup>; trad. ital. de L. Emeri e A. Setti, vol. I, Florença 1936 (muitas vezes reeditado), pp. 641-688.

— O. Regenbogen, *Thukydides als politischer Denker*, em *Kleine Schriften*. Munique 1961, pp. 217-247.

Ver também as iluminadoras páginas de:

— H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1973<sup>6</sup>.

**TZETZE, JOÃO**, poeta e erudito bizantino do século XII d.C. Entre as obras por ele escritas, sobretudo em versos, interessa a sua *História*, centrada sobre a cultura grega, que é chamada *Quiliades*, também escrita em versos. Algumas notícias nela contidas são interessantes (como, por exemplo, a notícia segundo a qual Leucipo foi discípulo de Melisso, que, se verdadeira, confirmaria os estreitíssimos laços históricos, além de teóricos, entre eleatismo e atomismo).

●① — P. A. Leone, *Ioannis Tzetzae Historiae*, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1968.

\* Aí, pp. CIIIs., se encontrará a indicação das precedentes edições e a bibliografia.

## V

**VARRÃO, MARCO TERÊNCIO**, rietino, viveu entre 116 e 27 a.C. Foi um erudito com interesses filosóficos que podem ser situados teoricamente na área do ecletismo acadêmico de Antíoco.

○ Escreveu, parece, 74 obras em 620 volumes (o catálogo das obras está contido na Epístola 33 de S. Jerônimo). Exceto o tratado *De re rustica*, e um grande fragmento do tratado *De lingua latina* (que constava de 25 livros), as obras de Varrão se perderam, e foram recuperados apenas fragmentos.

● — F. Semi, *Varronis quae extant*, 4 vols., Pádua 1966.

ⓉⓈ Uma tradução completa encontra-se em

— M. Terenzio Varrone, *Libri intorno alla lingua latina, Riveduti, tradotti, annotati da P. Canal, Frammenti tradotti ed annotati da F. A. Brunetti*, Veneza 1874; muitas vezes reeditado.

Ver, ademais:

— A. Traglia, *Opere di M. Terenzio Varrone*, Utet, Turim 1974. Contém o *De lingua latina*, fragmentos das obras gramaticais e o *De re rustica*, com texto ao lado.

★ — F. Della Corte, *Varrone, il terzo gran lume romano*, Gênova 1954.

— P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, em «Revue des Études Ancienes», 57 (1955), pp. 57-84.

— G. Barra, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel de Civitate Dei di Agostino*, Nápoles 1969.

— *Atti del Congresso internazionale di Studi Varroniani* (in occasione del bimillenario della morte di Marco Terenzio Varrone), Rieti 1974, 2 vols., Centro di Studi Varroniani Editore, Rieti 1976.

\* Toda a bibliografia se encontrará num excelente trabalho, recentemente editado:

— B. Riposati; A. Marastoni, *Bibliografia varroniana*, Celuc, Milão 1974 (com a colaboração de G. Galimberti Biffino, A. Manzo, O. Pasqualetti, B. Veneroni, M. Vismara).

### VETUSTA PLACITA

Com este nome, que já se tornou técnico, é designada, a partir de Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], p. 181, uma obra doxográfica completamente perdida, cuja existência se considera necessário postular como elo de ligação entre a doxografia teofrastiana e os vários *Placita Philosophorum* como os do tipo aeciano (cf. verbete Aécio). Com bases conjecturais pensa-se que o autor poderia ser um discípulo de Possidônio, que viveu na metade do século I a.C.

Esta obra constava talvez de 6 livros, em cada um dos quais eram tratados tópicos filosóficos: *De principiis*, *De mundo*, *De sublimibus*, *De anima*, *De corpore* (cf. a *tábua*, ou seja, o esquema da obra, que depois se tornou canônico, reconstruído pelo próprio Diels, *Dox.*, pp. 181-183).

Os *Vetusta Placita* dependiam, tanto na estrutura, como no método expositivo e no conteúdo, das *Opiniões dos físicos* de Teofrasto (cf., acima, o verbete Doxógrafos), mas diferiam do tratado doxográfico de Teofrasto, porque neles, como foi recentemente reafirmado, «desapareceu o juízo crítico que Teofrasto tinha pronunciado, com base na filosofia aristotélica, sobre as várias doutrinas por ele consideradas; aqui se utiliza material sobre o qual aquele juízo tinha sido feito, sem assumir o próprio juízo; assim o material foi disposto por assuntos: mas no interior de cada assunto falta aquela ordem sistemática que se encontrava a obra de Teofrasto» (Dal Pra, abaixo cit., p. 167).

★ — Diels, *Dox.* [cf. verbete Doxógrafos], *Prolegomena*, pp. 178ss.

— M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milão 1950, pp. 165-168.

**VITORINO, MARIO:** cf. Neoplatônicos, VII, 3.

## X

**XENARCO DE SELEÚCIA:** cf. Peripatéticos, B, 8; Elenco dos escolarcas, 11.

**XENÍADES DE CORINTO:** cf. Pré-socráticos, 81; Sofistas 3.

**XENÓCRATES DE CALCEDÔNIA,** filósofo platônico do século IV e terceiro escolarca da Academia.

○ Chegaram-nos apenas fragmentos e testemunhos.

● — R. Heinze, *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1965.

●ⓉⓈ — M. Isnardi-Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti, Edizione, traduzione e commento* («La scuola di Platone», Collezione di testi diretta da M. Gigante, Volume terzo), Bibliopolis, Nápoles 1982.

Ⓣ Uma seleção de fragmentos em tradução alemã encontra-se em — Nestle, *Die Sokratiker...* [cf. verbete Socráticos], pp. 199-208.

★ Além do ótimo ensaio de R. Heinze, que precede à edição, ver: — H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdã 1964, reimpr. 1967, pp. 21-126.

— Zeller-Isnardi-Parente [cf. Acadêmicos antigos], pp. 931-998, onde as notas de atualização contêm também ricas contribuições.

\* Em Zeller-Isnardi-Parente, op. cit., se encontrará indicada e recensada a literatura crítica sobre o tema.

**XENÓFANES DE CÓLOFON:** cf. Pré-socráticos, 21, e ademais:

●Ⓣ — M. Untersteiner, *Senofane, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia («Biblioteca di Studi Superiori», 33 ), Florença 1956; 1967<sup>2</sup>.

Ⓢ — N. Marione, *Lessico di Senofane*, Roma 1967; reimpr. anast., Olms, Hildesheim-Nova Iorque 1972.



★ — K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; Frankfurt 1959<sup>2</sup>; 1977<sup>3</sup>; nas pp. 89-154 é proposta uma interpretação revolucionária do nosso filósofo.

— G. Calogero, *Senofane, Eschilo e la prima definizione dell'onnipotenza di Dio*, em AA.VV., *Studi di Filosofia greca*, Bari 1950, pp. 31-55.

— C. Corbato, *Studi Senofanei*, em «Annali Triestini», 22 (1952), pp. 179-244.

— S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Florença 1962, pp. 1-56.

\* Estado da questão sobre os vários problemas relativos à interpretação de Xenófanes se encontrará em Zeller-Reale [cf. verbete Pré-socráticos], pp. 57-164. A bibliografia se encontrará aí, pp. XIX-XXIII.

**XENÓFILO DE CÁLCIDES:** cf. Pré-socráticos, 52; Pitagóricos antigos, 26.

**XENOFONTE DE ATENAS**, escritor e historiador de assuntos variados. Na juventude foi discípulo de Sócrates. Viveu a cavaleiro entre os séculos V e IV a.C.

○ Das suas obras que nos chegaram, interessam ao estudioso de filosofia:

- |                                  |                          |
|----------------------------------|--------------------------|
| 1. <i>Memoráveis de Sócrates</i> | <i>Commentarii</i>       |
| 2. <i>Econômico</i>              | <i>Oeconomicus</i>       |
| 3. <i>Simpósio</i>               | <i>Convivium</i>         |
| 4. <i>Apologia de Sócrates</i>   | <i>Apologia Socratis</i> |

● A mais difundida edição crítica dessas obras é a de:

— E. C. Marchant, *Xenophontis Opera Omnia*, Tomus II: *Comentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxford 1901; 1921<sup>2</sup>, muitas vezes reimpressa.

① Uma léxico dos *Memoráveis* foi preparado por:

— C. M. Cloth; M. F. Kellog, *Index in Xenophontis Memorabilia*, Ithaca 1900; reimpr. anast., Olms, Hildesheim 1968.

Útil, ainda que muito velho, é:

— G. K. A. Thieme; F. W. Sturz, *Lexicon Xenophonteum*, 4 vols., Lipsia 1801-1804.

① Todos os escritos socráticos foram recentemente traduzidos ao italiano por:

— R. Laurenti, *Senofonte, Le opere di Socrate (Memorabili, Convivio, Apologia di Socrate, Economico)*, Cedam, Pádua 1961; reeditadas em *Socrate*, aos cuidados de G. Giannantoni [cf. verbete Sócrates], pp. 75-269.

As três últimas também estão traduzidas por:

— L. Montoneri, *Senofonte, Scritti socratici (Economico, Simposio, Apologia di Socrate)*, Patron, Bolonha 1964; 1976<sup>2</sup>.

© — O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basileia 1953.

— O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basileia 1956.

★ Além dos volumes indicados no verbete Sócrates, 2, cf.:

— J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris 1947.

— J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris 1953.

\* Ulteriores indicações bibliográficas se verão em Totok, *Handbuch...*, pp. 141ss.; Luccioni, *Xénophon...*, pp. 173ss. e De Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate...* [cf. verbete Sócrates], pp. 194-230.

**XUTO PITAGÓRICO:** cf. Pré-socráticos, 33; Pitagóricos antigos, 13.

## Z

**ZALEUCO DE LOCRES, PSEUDO:** cf. Médio-pitagóricos, 61.

**ZENÃO DE CÍTIO:** cf. Estóicos antigos, 1, e ademais:

●© — A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres 1891; reimpr. anast., Arno Press, Nova Iorque 1973 (a numeração dos fragmentos dessa edição é ainda hoje utilizada por alguns estudiosos na literatura anglo-saxônica).

★ Além das indicações que damos no verbete Estóicos antigos, ver:

— A. Jagu, *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris 1946.

— A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. II, Paris 1949<sup>3</sup>, pp. 260ss.

— F. Adorno, *Sul significato del termine hegemonikon in Zenone stoico*, em «La parola del passato», 12 (1959), pp. 26-41.

— K. von Fritz, *Zenon 2*, em *R.E.*, X A (1972), cols., 83-121.

— A. Graeser, *Zenon von Kiton, Positionen und Probleme*, Berlin-Nova Iorque 1975.

\* Em von Fritz, art. cit., cols. 120s., encontra-se uma bibliografia essencial.

**ZENÃO DE ELÉIA:** cf. Pré-socráticos, 29; Eleatas, 2, e ademais:

●© — H. D. P. Lee, *Zeno of Elea, A Text with Translation and Notes*, University Press, Cambridge 1936; reimpr. anast., Amsterdã 1967.

— M. Untersteiner, *Zenone, Testimonianze e frammenti*, («Biblioteca di Studi Superiori», 46), La Nuova Italia, Florença 1970<sup>2</sup>.

★ — R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bolonha 1936, pp. 89-155.

— J. Zafiropulo, *Vox Zenonis*, Paris 1958.

— K. von Fritz, *Zenon* 1, em *R.E.*, X A (1972), cols. 53-83.

— A. Grünbaum, *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, Londres 1968.

\* Um estado da questão encontra-se em Zeller-Reale [cf. verbete Pré-socráticos], pp. 337-401; cf. também a bibliografia, aí, pp. XXXIII-XXXVIII.

**ZENÃO DE SÍDON:** cf. Epicuristas, Elenco dos escolarcas, 9, e ademais:

★ — K. von Fritz, *Zenon* 5, em *R.E.*, X A (1972), cols. 122-138.

\* Cf. a bibliografia, aí, cols. 137s.

**ZENÃO DE TARSO:** cf. Estóicos antigos, 10; Estóicos, Elencos dos escolarcas, 4.

**ZENODORO DE TIRO:** cf. Neo-acadêmicos, 11.

**ZENÓDOTO NEOPLATÔNICO:** cf. Neoplatônicos, V, 9.

**ZEUSIPO DE CNOSSOS:** cf. Neocéticos, 11.

**ZÊUXIS DITO GONIOPO:** cf. Médicos empíricos, 12; Neocéticos, 12.

**ZÓPIRO DE ALEXANDRIA:** cf. Médicos empíricos, 10.

**ZOSIMIANO JÚLIO:** cf. Estóicos, Elenco dos escolarcas, 15

## ABREVIACÕES

- Bibl. Ox. = «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis», Clarendon Press, Oxford.
- Bibl. Teubn. = «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», Teubner, Leipzig.
- Col. Budé = «Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé», Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris.
- DK = H. Diels; W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, 3 vols., Weidemann, Berlin 1951-1952<sup>6</sup>.
- Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* = F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1926ss.
- Loeb = «The Loeb Classical Library», Harvard University Press, Cambridge (Mass.), W. Heinemann, Londres.
- Mullach, *Fr. Phil. Gr.* = F. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, 3 vols., Didot, Paris 1860-1881; reimpr. anast., Scientia Verlag, Aalen 1968.
- Müller, *Fr. Hist. Gr.* = C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 vols., Didot, Paris 1848-1885.
- Praechter = F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Erster Teil: *Die Philosophie des Altertums*, Herausgegeben von K. Praechter, Basileia 1926<sup>12</sup>; reimpr. anast., Darmstadt 1960.
- R.E. = Pauly-Wissowa-Kroll-Mittelhaus-Ziegler, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894ss.
- Totok, *Handbuch...*, = W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I, *Altertum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1964.
- Totok, *Handbuch...*, II = W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, II, *Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970-1973.

**TERCEIRA PARTE**  
**ÍNDICE DOS NOMES DOS AUTORES E**  
**DAS PERSONAGENS ANTIGAS TRATADAS**  
**OU MENCIONADAS NOS PRIMEIROS**  
**QUATRO VOLUMES**

*N.B.* - O presente índice deve ser integrado com o do Fichário da Segunda Parte, onde se encontram, além das informações biobibliográficas, os catálogos dos nomes dos expoentes e dos seguidores das várias escolas e seitas filosóficas, que, por razões de espaço, não foram repetidos aqui.

*Os números em negrito indicam as páginas onde o autor é tratado de maneira específica; os números normais indicam as páginas nas quais se faz referência ao autor em geral ou a algum aspecto particular do seu pensamento; os números em cursivo indicam as páginas nas quais o autor é utilizado como fonte doxográfica.*

## A

ABAMON: **IV** 558.

ABARI: **III** 84; **IV** 357.

ABDERIANOS: **II** 380.

ABEL: **IV** 225 n. 17; 261.

ABRAÃO: **IV** 233.

ACADÊMICOS (e ACADEMIA): **I** XIX; **II** 7-9 n. 1; 13; 14; 20; 22; 24; 27; 28; 29; 45; 75; 85; 99; 101; 111; 211; 238; 275; 315 e n. 1; 319; 321; 323; 325; 328; 399; 401 e n. 4; 426; 471; 495; **III** XVII; 43 n. 74; **75-107**; 111; 112; 134; 141 n.1; 142; 143; 225; 227; 235; 262; 263; 271 n. 25; 273; 279; 345 e n. 38; 409; 417; **420-464**; 468; 471; **IV** XXI; 9 e n. 13; 12; 14; 21; 30; 49 e n. 3; 131; 132 e n. 2; 133; 134; 135; 144; 152; 167; 177; 179; 222; 235; **271-275**; 304; 322; 323; 333 e n. 40; 339; 358 e n. 1; 359; 416; 574.

ACADEMO: **II** 8 n. 1.

ACAICO **III** 43 n. 75.

ADÃO: **IV** 225 n. 17.

ADIMANTO: **II** 244; 245; 258.

ADRASTA: **II** 201.

ADRASTO: **IV** 27; 31 e n. 16; 285 n. 44; 287 n. 53.

ADRIANO: **IV** 49; 113; 198 n. 1: 283 n. 37.

AÉCIO: **I** 50 n.12; 54 n. 5; 57 n. 12; 60 n. 4; 158; 167 n. 13; **III** 91 e n. 19; 99 n. 15; 131 n. 6; 264 n. 6; 278 n. 7; 284 n. 23; 321 n. 71; 326 n. 98; 378 n. 16,17; 383 n. 36; **IV** 11 n. 19; 350 n. 22.

AFRODITE: **I** 339; **II** 218; **III** 28; 45.

AGAMENON: **I** 181.

AGATÓBULO: **IV** 199 n. 7; 203; 204 n. 27.

AGÁZIA: **IV** 606 e n. 5,6,7.

AGOSTINHO: **I** 5; 61 n. 9; **II** 330 n. 3; 380; **III** 426 n. 23; **IV** 295 n. 17; 537; 551 n. 22; 575; 607; 608 n. 13.

AGRIPA: **IV** 158; **159-162**.

AGRIPINA: **IV** 68 n. 1.

AIDONEUS: **I** 134.

AJAX: **I** 181.

ALBINO: **IV** 243; 254; 269; 276; 277; 280 n. 26; 281 n. 33; **282 n. 34**; 285 n. 45; 286; 287 n. 51; 292 e n. 6; 293 n.7; 294 n. 10; 295; 296 e nn. 19,20; 297 e n. 21; 299 e n. 29; 300 e n. 30; 301; 302; 303 n. 39; 304 e n. 44; 310; 311 e n. 12; 312 e n. 14; 313 e nn. 16,19; 314 nn. 20,21; 315 e nn. 24,25,26; 316 e nn. 27,28; 317 e nn. 30,31; 382; 420; 445 n. 15.

ALCEU (ou ALCIO): **III** 235 e n. 1.

ALCIBÍADES: **I** 247 em nota; 263; 264; 364 n. 1; 365.

ALCIMO: **III** 67.

ALCÍNOO: **IV** 282 n. 34.

ALCIO: cf. ALCEU.

ALCMEÓN: **II** 50.

ALEXANDRE DE ABONOTÉQUIA: **IV** 54.

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA: **I** 57. e n. 10; **II** 20; 450; 495; **III** 79; 80 n. 3; 123 n. 27; 305 e n. 32; 308 n. 43; 309 e n. 46; **IV** XX; 3; 5; 24 n. 47;

26; 28; 33; **34-44**; 277; 285 n. 44; 287 n. 53; 420.

ALEXANDRE DE EGE: **IV** 27.

ALEXANDRE MAGNO: **I** 15; **II** 316 nota; 501; **III** XVII; 1; 2; 5; 6; 7; 9; 27; 31; 37; 41; 111; 151; 222; 391 n. 1; 392; 393; 394; 396; 398; 410 n. 61; 470; 474; **IV** XVII; XIX; 136; 196; 204.

ALEXANDRE POLIISTORE: **II** 7 n. 1; **IV** 329.

ALEXINO: **I** 363; **III** 57; **60**.

AMAFÍNIO: **III** 236; 237; 238.

AMÉLIO: **IV** 125 n. 1; 126 nota; 412 n. 1; 420 n. 5; 539; 542; **543-545**; 558; 566; 581.

AMIANO MARCELINO: **IV** 403 n. 2.

AMÍNIAS: **I** 106 n. 1.

AMINTAS: **II** 315 n. 1.

AMON: **II** 16.

AMÔNIO CRISTÃO: **IV** 403.

AMÔNIO, FILHO DE HÉRMIAS: **I** 335 n. 15; **IV** 14 n. 7; 23 n. 44; 540; 594 n. 46; 596; 598; **600-601**.

AMÔNIO, O EGÍPCIO: **IV** 280 n. 28; 281 n. 29; 574.

AMÔNIO PERIPATÉTICO: **IV** 125 n. 2.

AMÔNIO SACAS: **IV** 125 n. 2; 182; 220; 358 n. 1; **403-411**; 412; 413; 418; 421 e n. 8; 436 n. 9; 527; 539; 541 e n. 4; 543; 551; 597; 598.



AMOR: **I** 41; 42; 135; 137; 140; 141; 156; **II** 217; 218; 219.

ANATÓLIO: **IV** 554 e n. 3; 555 e n. 4.

ANAXÁGORAS: **I** 14; 131; 151 n. 1; **143-150**; 156; 157; 159; 166 n. 10; 167; 168; 169; 171; 248 nota; 255 e nota; 256 n. 9; 290; 296; 401; **II** 37; 50; 51; 53 nota; 58; 62; 383; 395; **III** 344; **IV** 58; 442 n. 7.

ANAXARCO: **III** 391 n. 1; 393 n. 3; 395; 396.

ANAXIMANDRO: **I** 48; **52-58**; 59; 61; 62; 84; 392; **IV** 442 n. 7.

ANAXÍMENES: **I** **59-62**; 80; 84; 134; 165; 167; 192; 392; **II** 50; 67; **IV** 442 n. 7.

ANDRÔMACA: **I** 181.

ANDRON DE ARGOS: **IV** 139.

ANDRÔNICO DE RODES: **II** 318 nota; 335; **III** 125; 135; 469; **IV** 14 n. 7; 15; **17-19**; 20 n. 22; 21; 22; 23 e n. 44; 25; 26; 277; 332; 414.

ANICÉRIS (OU ANICÉRIDES): **I** 347 n. 13; **II** 8 nota; **III** 49; **51-52**; 53; 55.

ANIO ESTÓICO: **IV** 125 n. 2.

ANITO: **I** 282; **III** 324.

ANÔNIMO autor de *De Melisso, Xenófanes e Górgias*: **I** 210 n. 3; 211; 212 nn. 7,8; 214 n. 13.

ANÔNIMO autor de *Dissoi lôgoi*: **I** 203 e nn. 10,12.

ANÔNIMO autor de *Sabedoria de Salomão*: **IV** 227 n. 24.

ANÔNIMO autor do *Comentário à Ética Nicomaquéia de Aristóteles*: **IV** 284 n. 40.

ANÔNIMO autor hermético do "Poimandrés": **IV** 383.

ANÔNIMO autor médio-platônico do *Comentário ao Teeteto*: **IV** 282 n. 33; 283 n. 36; 310; 311; 312 n. 13.

ANÔNIMO DE JÂMBLICO: **I** 228 n. 1.

ANÔNIMO pitagórico de Alexandre Poliistore: **IV** 329; 331; 332; 338; 342; 350.

ANÔNIMO pitagórico de Diodoro Sículo: **IV** 329-330.

ANÔNIMO pitagórico de Fócio: **IV** 329; 331; 332; 339; 342; 356.

ANÔNIMO pitagórico de Ovídio: **IV** 329-330.

ANÔNIMO pitagórico de Sexto Empírico: **IV** 329; 333; 340; 342.

ANQUIPILO: **III** 69.

ANTIFONTE: **I** 228; **230-233**; 278.

ANTÍGONO DE CARISTO: **III** 391 n. 1; 411.

ANTÍGONO GONATA: **III** 45.

ANTIÓCO DE ASCALONA: **III** 442; 443; 444 e n. 4; 445; **449-453**; 454; 455; 458; 464 n. 28; **IV** 21; 22; 131; 271; 272; 273; 278; 279 n. 24; 294; 574.

- ANTÍOCO DE LAODICÉIA: **IV** 157 e n. 3; 158 e n. 7.
- ANTÍPATRO DE CIRENE: **I** 347 n. 13.
- ANTÍPATRO DE TARSO: **III** 261 n. 1; 316; 365 n. 2.
- ANTÍPATRO DE TIRO: **III** 379.
- ANTÍSTENES: **I** 247 n. 1; 277; 278 n. 58; 288 e nn. 2,3; 330; 331; 332; **333-343**; 345; 367; **II** 208; **III** 23 e n. 2; 24; 28; 29; 30; 39; 42; 262; 265; **IV** 91; 189; 208; 209.
- ANTONINO: **IV** 113.
- ANTONINOS: **IV** 389.
- ANTÔNIO: **III** 454 n. 1.
- APELA: **IV** 157; 159 n. 9.
- APELE: **IV** 176.
- APELIÇÃO DE TEO: **II** 318 n. 1; **III** 134; **IV** 11; 14; 15; 16; 17; 19; 20; 22.
- APIO CLÁUDIO: **IV** 335 n. 44.
- APOLO: **I** 21; 87; **II** 316 n. 1; **III** 75; **IV** 199; 357.
- APOLODORO DE ATENAS: **I** 52 n. 1; 63 n. 1; **II** 397 n. 1; **III** 114 n. 1; 271 n. 25; **IV** 18.
- APOLODORO DE SELÉUCIA: **III** 261 n. 1.
- APOLODORO DITO "O TIRANO DO JARDIM": **III** 231.
- APOLODORO, PAI DE ARQUELAU DE ATENAS: **I** 169.
- APOLÓFANES: **III** 261 n. 1.
- APOLÔNIDES DE NICÉIA: **IV** 157 n. 3.
- APOLÔNIO CRONO: **III** 60 n. 13.
- APOLÔNIO DE TIANA: **IV** **336** e nn. **53,54**; 356 e n. 43; 357 n. 46.
- APOLÔNIO DE TIRO: **III** 266; **IV** 109 n. 1.
- APOLÔNIO, O ANTIGO (médico empírico): **IV** 165.
- APULEIO: **III** 40 e n. 61; **IV** 22 n. 34; 33 n. 25; 281 n. 33; **282** e n. **35**; 286; 293 e n. 8; 299 e n. 28; 303 e n. 40; 305 e n. 45; 308 nn. 57,58,60; 310 e n. 6; 313 n. 15; 314 n. 20; 315 n. 23; 336 n. 50; 376.
- AQUILES: **I** 119; 181; 375.
- ARCESILAU: **III** 104 n. 9; 106; 271 n. 25; 366; 409; 418 e n. 90; **420-428**; 429; 434; 435; 436; 440; 441; 442; 443; 444 n. 7; 447; 449; **IV** 8 n. 6; 131; 135; 271; 323; 359.
- ARETE: **I** 347 e n. 13; **III** 48.
- ARIEU: **IV** 158 n. 7.
- ARIO DÍDIMO: **III** 278 nn. 30,31; 303 n. 18; 378 n. 15; **IV** 24 n. 48.
- ARISTÉIA, pseudo: **IV** 227 e n. 23.
- ARISTIDES DIALÉTICO: **III** 67.
- ARISTIFO, O JOVEM (METRODIDATA): **I** 347 e n. 13; **III** 48.
- ARISTIFO, O VELHO: **I** 330; 331; 332; **344-355**; 367; **II** 208; **III** 48; 55; **IV** 200.

ARISTO: **IV** 274.

ARISTO DE ALEXANDRIA: **IV** 19; 20; **21-22**.

ARISTO DE CÉOS: **IV** 9; 279 n. 24.

ARISTO DE QUIO: **I** 348; **III** 261 n. 1; 272 e n. 28; 338; 342; 408 e nn. 56,57; 413; 425.

ARISTÓBULO: **IV** 226 n. 22.

ARISTÓCLES (verdadeiro nome de Platão): **II** 7 n. 1.

ARISTÓCLES DE MESSINA: **I** 357 e n. 8; 358 e n. 13; **III** 164 e n. 19; 321 n. 73; 399 n. 25; 401 n. 35; 402 n. 39; 406 n. 49; 408; 410 n. 60; 412 nn. 67,69; 416; **IV** 27 e n. 7; **30**; 41 n. 22; 49 e n. 4; 132 n. 2; 156 e n. 58.

ARISTODEMO: **I** 291.

ARISTÓFANES: **I** 151 n. 1; 164 n. 1; 166 n. 10; 171 e n. 26; 221; 248 nota; 249 e n. 2; 251 e n. 8; 256; 316 nota; **II** 231.

ARISTON (comentador de Aristóteles talvez identificável com Ariston de Alexandria): **IV**

ARISTON (mestre de Platão): **II** 7 n. 1.

ARISTÓTELES: **I** XIX; 9; 13 e n. 4; 29; 30 e nn. 1,2; 32; 33; 35; 37; 39; 42 e n. 1; 47 e n. 2; 48 e nn. 3,4,6; 49 e nn. 8,9; 50 e nn. 11,14; 53 e n. 3; 55 n. 6; 57 n. 11; 65 e n. 5; 77 e n. 5; 79 e n. 1; 80 e n. 3; 101 e n. 14; 109; 119; 120 e nn. 6,7; 125 n. 1; 130 e n. 11; 133 n. 1; 135; 145; 149 e n. 17; 152

e nota; 153 e n. 4; 156; 165 e nn. 5,6,8; 167 n. 12; 182; 189; 190 e n. 5; 197; 201 e n. 5; 202 e n. 8; 210 n. 3; 216 e n. 19; 220; 242; 250 e n. 5; 251; 270 e n. 38; 271 n. 39; 274 n. 41; 296 e n. 12; 317 e n. 19; 318 e nn. 20,21; 319; 320; 323; 335 nn. 18,19; 336 n. 22; 348 e n. 17; 358; 373 n. 7; 374; 375 e n. 14; 378; 379 n. 27; 380 n. 28; 383; 387; 389 e n. 1; 390 e n. 2; 391 e nn. 4,5,6; 392 n. 7; 393; 395; 396 e n. 26; 397 nn. 27,28; 398 e nn. 29,31; 399; 400 e n. 32; 401 e n. 34; 402; 403 n. 38; 407; 408 n. 50; 410; 412 e n. 69; 413 e nn. 76,77; 414 e n. 79; 415 e n. 80; **II** XV; XIX; XX; XXI; 1; 7 n. 1; 8; 20 e n. 17; 21; 23; 44; 70 e n. 19; 75 n. 27; 76; 80; 84 e n. 3; 85 n. 5; 95; 96 n. 20; 97; 98 n. 23; 110; 124 e n. 1; 139 n. 22; 140 e n. 23; 141 n. 24; 145 n. 35; 146; 238; 285 n. 3; 289 e n. 8; 300; 301; 303; 304; 306; **311-503**; **III** XVII; 6; 7; 9; 11; 12; 13; 19; 36 n. 49; 56; 57 n. 3; 59 n. 8; 60; 61 e nn. 15,16; 62 e n. 17; 63 n. 22; 65; 67 e n. 37; 73; 79 nn. 1,2; 80; 81 n. 5; 82 n. 1; 86 e n. 2; 87 nn. 3,4; 88 e n. 5,6,7,8,9; 89 n. 10; 90 e nn. 13,14,15,16; 91 n. 17; 92 e n. 23; 95; 97 n. 7; 98; 111; 112; 113; 114 n. 1; 115; 116 e n. 7; 119; 121; 122; 123; 124; 125 e nn. 34,35,36; 127 e n. 5; 128 n. 9; 129 n. 13; 131; 134; 135; 141; 142; 143 e n. 6; 144; 149; 151; 152; 155 e n. 2; 156; 171; 175; 179; 183; 185; 186; 192; 194; 198; 201; 203; 205; 212; 222; 223; 231; 242; 263; 273; 290 n. 43; 291; 307; 313; 314; 322 e n. 80; 338; 345; 346; 353; 357; 366; 368; 369; 370; 382; 385; 400 e nn. 31,33,34; 404; 410 e nn. 59,61; 411

n. 63; 412 n. 66; 451; 452; 453; 455; 462; 467; 468; 469; 471; **IV** 11; 12; 14 n. 7; 15; 17; 22; 23 e n. 44; 24; 25; 26; 27 e n. 7; 28; 29; 31; 32; 33 n. 25; 35; 37 e n. 9; 38; 39; 40 n. 19; 41 e n. 22; 57; 99; 108; 117; 139; 146 n. 28; 153; 155; 221 e n. 9; 222; 237; 239 e n. 12; 259; 264; 265 e n. 16; 277; 281 n. 30; 283 n. 35; 284 nn. 39,40; 286; 294; 295; 297 n. 22; 298 n. 24; 304; 313; 322 nn. 6,7; 325 e n. 14; 326; 332; 338; 339; 340; 364; 407; 414; 416; 418; 430; 434; 439; 442; 445; 462; 464 e n. 12; 484; 512; 513; 526 n. 4; 528; 541 n. 3; 551 e n. 23; 556 n. 7; 559; 570; 576; 577; 596; 599; 601 e n. 15; 602.

ARISTÓTELES DE CIRENE: **III** 66.

ARISTÓTELES DE MITILENE (Peripatético do II século d.C.): **IV** 41 n. 22.

ARISTOTÉLICOS (E ARISTOTELISMO): **II** 311-503; **III** 11; 113; 133; 134; 450; 451; **IV** XVII; 5-44; 179; 277; 278; 279 n. 24.

ARISTÓXENO: **I** 207 n. 16; **II** 21 n. 20; **III** 128-129.

ARPARGO: **I** 97 nota.

ARPOCRACION: **IV** 284 e n. 41.

ARQUELAU: **I** 165 n. 4; 169-171; 228 n. 1; 248 nota; 255; 290; 348.

ARQUIDAMOS: **IV** 95.

ARQUIDEMO: **III** 261 n. 1; 287.

ARQUITA: **II** 8 n. 1; **IV** 322.

ARQUITA, pseudo: **IV** 325 e n. 12; 326 e n. 18; 351; 352.

ARRIA: **III** 229.

ARRIANO: **IV** 63; 91 n. 1.

ARTEMIS: **I** 63 n. 1; 313.

ARTEMIODORO DIALÉTICO: **I** 202 n. 9.

ASCLEPIÁDES: **I** 366 n. 9; **III** 69.

ASCLÉPIO: **IV** 540; 601.

ASPÁSIO: **IV** 5; 27; 31-33; 285 n. 44; 287 n. 53; 420.

ATÁLIDAS (REIS): **III** 134; **IV** 15.

ATALO: **IV** 68 n. 1.

ATENA: **III** 310.

ATENEU DE NÁUCRATES: **I** 352 e n. 34; **III** 205 n. 3; 219 nn. 45,47; **IV** 11 n. 21; 17 n. 12.

ATENEU ESTÓICO: **IV** 125 n. 2.

ATENIÃO: **IV** 11.

ATICO MÉDIO-PLATÔNICO: **IV** 284 e nn. 40,41; 285 n. 44; 286; 287 n. 52; 297 n. 22; 298 n. 26; 300 n. 32; 305; 307 e n. 54; 313 e n. 17.

ATICO, T. POMPÔNIO: **III** 454 n. 1; **IV** 47.

ATOMISTAS (E ATOMISMO): **I** 151-163; 166 n. 10; 254; **II** 62; **III** 83; 131 e n. 4; 146; 147; 168; 171; 173; 174; 175; 176; 178; 179; 181; 183; 185; 192; 193; 194; 245; 246; 268; 396; 398; 471.

ATROPOS: **II** 199; **III** 99.

AUGUSTO: **IV** 20; 24 n. 48; 113; 335 n. 45.

## B

BARÉIA SORANO: **IV** 64 n. 6.

BASÍLIDES EPICURISTA: **III** 231.

BASÍLIDES ESTÓICO: **III** 261 n. 1; 305 n. 33.

BATON: **III** 43 n. 75.

BERNARDO DE CLARAVAL (s.): **III** 153 n. 33.

BIAS: **I** 182; 185.

BION: **III** 42-46; 54; 426.

BOÉCIO: **II** 453; 495; **IV** 540; 603.

BOETO DE SÍDON ESTÓICO: **III** 261 n. 1.

BRĀMANES: **IV** 357.

BRISON: **III** 65.

BRONTINO, pseudo: **IV** 327 n. 20; 352.

BRUTO: **IV** 273.

BURÍSIDES: **III** 324.

BURRO: **IV** 68 n. 1.

BUTERO, pseudo: **IV** 327 n. 20.

## C

CAIM: **IV** 225 n. 17; 262.

CALANO: **III** 395; 396; 413.

CALCÍDIO: **III** 301 e n. 12; **IV** 27; 366 n. 19; 368; 369 n. 23; 540; 602.

CÁLIAS: **I** 337.

CÁLICLES: **I** 238 e n. 9; **II** 41; 182; 183; 227; 228.

CALÍCRADES, pseudo: **IV** 327 n. 19; 333 n. 40.

CALÍGULA: **IV** 190 n. 1.

CALINO: **IV** 13.

CALIPO: **II** 370.

CALÍSTENES: **IV** 13.

CALVÍSIO TAURO: **IV** 281 e nn. 30,32; 286; 305 e n. 45; 574.

CAMILO: **IV** 112.

CÁRMIDES (OU CÁRMADES): **III** 443; **IV** 271.

CARNÉADES: **III** 235; 365 n. 2; 366; 409; 429-436; 441; 443; 444 n. 7; 445 e n. 8; 446; 447; 449; 452; **IV** 9 n. 13; 69; 131; 135; 164; 271.

CARONDA, pseudo: **IV** 326 n. 18.

CÁSSIO: **IV** 166.

CATÃO, O CENSOR: **III** 235; **IV** 112.

CATULO: **III** 454 n. 1.

CEBES: **II** 3; 52; 54; 55; 68; 187; 188; 196; 197; 209; 210.

CEBES, pseudo: **IV** 226 n. 20; 353 n. 38.

CELSE: **IV 284 e n. 42**; 286; 288; 300; 307.

CÉRCIDES: **III 44 e n. 76**.

CESÃO: **IV 112**.

CÉSAR: **IV 104**; 105; 106.

CÉTICOS (E CETICISMO): **I XIX**; 35; 307; 367; 411; **III XVI**; 12; 13; 46; 67; 95; 102; 103; 156; 230; 275; 279; 282; 366; **387-419**; 420; 421 e n. 7; 422; 424; 426; 427; 428; 429; 435; 436; 439; 440; 442; 443; 449; 451; 452; 456; 468; 471; 472; 473; 474; **IV 57**; 109; **129-183**; 221; 235; 262; 271; 418.

CÍCERO: **I 60 n. 8**; 160 e n. 16; 192 e n. 7; 353 e n. 38; 354 e n. 40; 356 n. 1; 357 e n. 7; 358 nn. 10,11; 361; 365 e nn. 4,5; **II 450**; 467 e n. 36; **III 46 e n. 90**; 49 n. 4; 50 n. 10; 53 n. 21; 54 e n. 24; 55 n. 28; 58 n. 7; 59 n. 8; 62 nn. 18,19; 83 e n. 4; 86 n. 1; 101 n. 5; 105 e n. 13; 111 n. 2; 124 nn. 32,33; 128 n. 10; 129 n. 12; 130 e n. 2; 141 n. 1; 145 n. 11; 147 n. 17; 155 e n. 3; 157 e nn. 8,9; 172 e n. 11; 180; 181 n. 29; 182 e nn. 31,32; 197; 198 nn. 57,60; 199 e nn. 61,62,63,64; 200 n. 65; 204 e n. 1; 205 nn. 4,5; 206; 207 nn. 10,12; 208 n. 13; 209 nn. 14,15; 210 e n. 16; 213 n. 24; 214 n. 28; 220 nn. 50,51; 227 n. 77; 228 n. 80; 231 n. 8; 236 e n. 4; 237 nn. 5,7; 239 n. 1; 267 n. 20; 280 e nn. 10,11; 284 n. 21; 308 e n. 44; 309 e n. 45; 313 e n. 53; 314; 315 nn. 57,58; 316; 317 n. 62; 319 nn. 65,66; 325; 326 n.95; 329 e n. 4; 331; 332 e nn. 7,9; 336 e n. 14; 346 n. 42; 347 nn. 45,46; 350; 351 n. 52; 353 e n. 55;

354 n. 56; 355 n. 60; 356 n. 66; 358 n. 71; 365 n. 2; 369 e nn. 13,14,15; 370 n. 16; 372 nn. 21,22,23; 373; 374; 376 e n. 12; 382; 393 e nn. 33,35; 385; 407 e n. 55; 408 e nn. 56,57; 409; 413 e n. 73; 421 n. 6; 422 n. 8; 426 e n. 23; 427; 429 n. 3; 431 n. 8; 432 n. 10; 437; 438; 442; 443 n. 2; 444 e nn. 3,4,7; 445 e n. 9; 446 e n. 10; 447 nn. 11,13; 449 n. 1; 450 e nn. 2,3,5; 452 n. 6; 453 nn. 8,9,10,11,12; **454-464**; **IV 7 e nn. 2,4**; 8 e nn. 7,8; 9 e nn. 9,11; 10 e n. 17; 20 e n. 22,23,24; 21 e nn. 28,29,31; 22 e nn. 36,38; 47; 48 n. 2; 76; 78; 132; 271 e n. 4; 273 e n. 10; 274 n. 11; 334 e n. 42; 335 n. 44; 602.

CÍCERO, LÚCIO: **IV 273**.

CÍCERO QUINTO: **IV 273**.

CÍNICOS (E CINISMO): **I 247 n. 1**; **333-343**; 367; **II 434**; **III 23-47**; 103; 148; 152; 228; 263; 265; 266; 471; **IV XVII**; 57; 69; 85; 87; 88; **185-211**; 220.

CIPIÃO: **III 365 n. 2**; 366; **IV 112**.

CIRCE: **IV 195**.

CIRENAICOS (E ESCOLA CIRENAICA): **I 344-355**; 367; **III 48-55**; 81; 148; 206 e n. 9; 207 n. 11; 208; 471.

CIRO: **I 97 n. 1**; **III 41**.

CLAUDIANO MAMERTINO: **IV 335 n. 47**.

CLEANTO: **III 230 n. 1**; 259; 261 n. 1; 264; 270 e n. 24; 271 n. 25; 272; 278; 279; 287; 308; 311; 319; 326; 339; 366; 379; **IV 107**; 192.

CLEARCO DE SÓLIS: **III 129 n. 13.**

CLEMENTE ALEXANDRINO: **I 13 n. 2; 101 n. 13; 339 n. 28; 304 n. 36; III 92 n. 27; 99 n. 18; 103 n. 5; 104 n. 6; 215 n. 33; 228 n. 80; 287 n. 33; 348; 373 n. 25; IV 7 n. 3; 29; 220 n. 6; 225 n. 19; 358 n. 1; 597.**

CLEÓBULO: **I 182; 183.**

CLEOMEDES: **IV 64 e n. 5.**

CLITARCO: **III 66.**

CLITÔMACO: **III 443; 444 n. 3; IV 131; 271.**

CLÍTON: **I 264; 265.**

CLOTO: **II 199; III 99.**

CODRO: **II 7 n. 1.**

COLOTES: **III 44 n. 78; 141 n. 1; 231.**

CORÍNTIOS: **IV 84 e nn. 35,36.**

CORISCO: **II 315 n. 1; 317 n. 1; IV 15.**

CORNUTO: **IV 63 e n. 3; 64.**

COSROE: **IV 606.**

CRÂNTOR: **III 102; 104-105; 420 n. 1; 427.**

CRASSO, LÚCIO: **III 365 n. 2.**

CRASSO, LICÍNIO: **IV 21 n. 28.**

CRATES DE ATENAS: **III 43 n. 74; 102; 104; 106; 365 n. 2; 420 n. 1; 427.**

CRATES DE TEBAS: **III 36-42; 41 e n.**

**69; 42; 44; 46; 261; 262; IV 187; 188; 189; 201; 203; 208; 209; 211.**

CRÁTILO: **I 65; II 7 n. 1; 71; 72; IV 152.**

CRÁTIPO: **IV 19; 20; 22.**

CRASSÍCIO DE TARANTO, LÚCIO: **IV 335 e n. 45.**

CRESAÓRIO: **IV 551.**

CRESO: **I 47 n. 1.**

CRÎNI: **III 261 n. 1.**

CRISÂNCIO: **IV 540; 569.**

CRÍSIPO: **III 3; 17 n. 6; 230 n. 1; 261 n. 1; 270 n. 24; 271 e n. 25; 272; 275 e n. 1; 278; 279; 287; 289; 291; 296; 304; 307; 309; 313; 316; 318; 319; 326; 331; 338; 339; 342; 354; 357; 358; 359; 365; 366; 377; 379; 380; 381; 429 n. 3; 430; 440; 450; 453; 465; 470; IV 69; 85; 92; 314.**

CRISTÃOS (E CRISTIANISMO): **I 1; 33; 34; 274; 343; II 9; 223; 298; 431; 501; III 348; IV 54; 60; 83; 92; 93 n. 5; 113; 124; 127; 203; 204; 205; 206 e n. 2; 211; 229; 284 n. 42; 288; 357; 422; 425; 510; 528; 538; 540; 548; 552; 557; 565; 571; 575; 597; 598; 599; 601; 602; 605; 607.**

CRISTO: **I 343; II 223; IV 357; 375; 608.**

CRÍTIAS: **I 236 e n. 5; 241; 262; II 7 n. 1.**

CRITOLAU: **III 235; 429 n. 3; IV 9-10; 14 n. 7.**

CRÍTON: **I** 364 n. 1.

CRÔNIO: **IV** 280 n. 26; 285 n. 44; 336 e n. 52; 420.

CRONOS: **I** 41; 379; **II** 192; **IV** 226; 543.

CTÉSIPO: **I** 234; 235 e n. 2.

## D

DAMÁSIO: **I** 383 e n. 39; **IV** 206 n. 3; 395; 540; 556 *nota*; 560 e n. 12; 593 *nn.* 41,42; **594-596**; 598; 599 n. 6; 606.

DAVI NEOPLATÔNICO: **IV** 540; 601.

DEMARATO: **IV** 13.

DEMÉTER: **I** 226; **III** 310.

DEMÉTRIO CÍNICO: **IV** 187; **190-192**; 199 n. 7.

DEMÉTRIO DE FALERO: **I** 182; **III** 52 n. 17; 112 e n. 3.

DEMÉTRIO DE MAGNÉSIA: **III** 36; 84 n. 8; 262.

DEMOCRITANOS: **IV** 180.

DEMÓCRITO DE ABDERA: **I** 76 n. 3; **151-163**; 228 n. 1; 409; 412; **II** 62; 392; 496; **III** 130; 141 n. 1; 172; 182; 186; 389; 391 n. 1; 396; 397; 398; 401; 405; 418 n. 85.

DEMÓCRITO PLATÔNICO: **IV** 125 n. 2.

DEMOFONTE: **IV** 136; 139.

DEMÔNATES: **IV** 23 n. 41; 27 n. 6; 185; **199-202**; 204 n. 27; 209.

DEMÓSTENES: **III** 57.

DEMÓTIMO: **IV** 13.

DENTATO: **IV** 112.

DERCÍLIDES: **IV** 279 e n. 23.

DEUCALIÃO: **III** 128 n. 10.

DEXIPO: **IV** 24 n. 46; 539; **566**.

DIA: **III** 310.

DIÁGORAS: **I** 209; **IV** 58.

DICEARCO: **III** 128; 129.

DÍFILO DE BÓSFORO: **III** 67.

DIÓCLES DE CNIDO: **III** 426.

DIÓCLES DE MAGNÉSIA: **III** 36; 43 n. 75; 277 n. 6.

DIODORO CRONO: **I** 363; **III** 57; **60-63**; 65; 425.

DIODORO DE TIRO: **IV** 11; 14 n. 7; 22.

DIODORO SÍCULO: **I** 333 n. 1; **IV** 330 e n. 30.

DÍODOTO ESTÓICO (um dos mestres de Cícero): **III** 455.

DIÓGENES DE APOLÔNIA: **I** 62; 151 n. 1; 165 n. 4; **166-169**; 171 e n. 26; 192; 228 n. 1; 249; 258 n. 16; 290; 296 e n. 12; 323; **II** 50.

DIÓGENES DE BABILÔNIA: *CF.* DIÓGENES DE SELÊUCIA.

DIÓGENES DE ENOANDA: **I** 209, **III** 230; **IV** 50; 54; **55-59**; 60.



DIÓGENES DE ERMIRNA: **III** 396.

DIÓGENES DE SINOPE: **I** 338; 342; **III** 1; 21; 23-35; 36; 39; 40; 41 e n. 49; 42; 43 n. 75; 44; 46; 262; **IV** 85; 92; 95; 187; 188, 189; 193 n. 10; 194; 196; 200; 203; 207; 208; 209; 210; 211.

DIÓGENES DE SELÊUCIA (OU DE BABILÔNIA): **III** 235; 261 n. 1; 365 n. 2; 429 n. 3; **IV** 9 n. 13.

DIÓGENES FENÍCIO: **IV** 606.

DIÓGENES LAÉRCIO: **I** 47 n. 1; 50 e nn. 12,13; 51 n. 15; 52 n. 1; 59 n. 1; 63 n. 1; 75 n. 1; 76 n. 3; 106 n. 1; 117 n. 1; 118 n. 4; 133 n. 1; 143 n. 1; 158 e n. 14; 169; 170 n. 22; 171; 200 nn. 1,2; 202 e nn. 7,9; 207 n. 16; 208 n. 18; 209 n. 19; 277 n. 56; 330 nn. 2,3,4; 331 nn. 5,6,7; 332 e nn. 12,13; 333 nn. 1,2; 334 nn. 5,6,8,9,10,12,13; 335 n. 16; 340 nn. 35,37; 341 e nn. 39,40; 342 nn. 42,43,45; 343 n. 46; 345 e nn. 5,6; 346 e nn. 8,9,10,11,12; 347 nn. 13,14; 349 e nn. 19,20; 351 nn. 29,30; 352 nn. 31,32; 353 e nn. 36,39; 356 nn. 1,3; 357 e n. 6; 358 nn. 12,14; 359 nn. 16,19; 360 n. 21; 362 nn. 27,28; 364 nn. 1,2; 366 nn. 9,10; 380 n. 29; 409 n. 53; **II** 5; 7 n. 1; 8 n. 1; 313; 315 n. 1; 318 e n. 2; 328 e n. 10; **III** 1; 16 n. 3; 21; 23 n. 2; 24 nn. 3,4; 25 nn. 7,9,11; 26 e nn. 12,13, 14; 27 e nn. 15,17,18; 28 nn. 19,20,21,22, 23,24; 29 nn. 26,27,28; 30 nn. 30,31; 31 e nn. 32,33,34,35; 32 nn. 6,37,38,39,40,41; 33 nn. 42,43,44,45; 36 nn. 47,48,49; 37 nn. 50,51,52; 38

nn. 54,56; 39 e nn. 57,58,59; 40 e n. 60; 41 nn. 68,69; 42 nn. 70,71,72,73; 43 nn. 74,75; 44 nn. 78,80,81,83; 47 n. 91; 49 nn. 4,5; 50 nn. 6,7,8,9; 51 e nn. 11,12,13,14; 52 e nn. 15,16,17,18; 53 nn. 19,20; 54 e n. 23; 57 nn. 3,4; 59 n. 10; 60 nn. 12,13; 64 e n. 26; 67 n. 35; 69 e nn. 2,3; 70 e nn. 4,5,7,8; 71 n. 9; 79 n. 1; 82 n. 1; 84 n. 8; 86 n. 1; 94 n. 1; 95 n. 1; 102 nn. 2,3; 103 n. 4; 104 e nn. 7,8,9; 105 n. 12; 112 nn. 3,4; 114 n. 1; 130 n. 1; 134 n. 1; 141 n. 1; 142 n. 4; 145 n. 9; 147 n. 16; 149 n. 25; 156 n. 5; 160 e n. 11; 161 e nn. 15,16; 163 e n. 18; 206 e n. 9; 207 n. 12; 213 n. 25; 221 n. 53; 226 e nn. 71,75; 227 nn. 76,77; 231 e nn. 2,3,4,5,6; 261 n. 1; 262 n. 2; 263 nn. 4,5; 264 n. 9; 266 n. 13; 267 n. 19; 270 e nn. 23,24; 271 n. 25; 273 n. 1; 275 n. 1; 277 nn. 5,6; 278 n. 8; 281 e n. 14; 284 nn. 21,22; 288 n. 35; 289 e nn. 37,38,40; 290 nn. 41,43,44; 293 nn. 49,50; 294 n. 52; 302 e n. 13; 303 e nn. 16,17; 309 e n. 49; 310 e n. 51; 316 e n. 61; 321 e n. 72; 324 n. 85; 325 e nn. 88,94; 326 e nn. 96,97,101; 331 e n. 6; 334 e n. 11; 336 n. 15; 338 n. 17; 340 n. 23; 349 e n. 50; 350 e n. 51; 354 n. 58; 358 n. 71; 362 n. 84; 370 e n. 17; 379 e nn. 20,21,22; 382 e nn. 31,32; 383 n. 36; 389; 393 n. 3; 395 nn. 6,7; 396 e nn. 11,12; 399 n. 27; 401 e n. 38; 403 e n. 41; 404 nn. 43,44; 406 n. 52; 409 n. 58; 411 e nn. 62,64,65; 412 e nn. 71,72; 413 e n. 74; 414 n. 76; 415 nn. 77,80; 418 n. 91; 420 nn. 1,3; 421 n. 4; 425 e n. 17; 429 n. 3; 430 e n. 5; 434 nn. 20,21; 439 n. 1; 465; **IV** 7 n. 1; 8 nn. 5,6; 13 n. 2; 49 e n.

6; 51 n. 16; 60 e n. 2; 132 n. 2; 136 e n. 6; 137 e n. 7; 138 e n. 9; 139 e nn. 12,14; 140 e n. 15; 141 e n. 17; 142 e n. 19; 157 e nn. 2,3; 158 e nn. 6,7; 159 nn. 9,10; 160 e n. 13; 166; 168 n. 9; 181 n. 1; 280 n. 26; 285 n. 45; 311 n. 11; 321 n. 2; 323 n. 10; 329 n. 27; 330 n. 32; 331 n. 33; 350 n. 25.

DIOGENIANO: **IV** 60 e n. 1.

DIOMEDONTE: **I** 117 n. 1.

DION (parente de Diógenes I tirano de Siracusa): **I** 76 n. 3; **II** 8 n. 1.

DION CÁSSIO: **IV** 280 n. 26.

DION DE PRUSA (dito Crisóstomo): **III** 33; 356 nn. 62; **IV** 192-197; 206.

DIONÍSIO: **I** 87; 226; 332; 382; 385; 386.

DIONÍSIO DE ALEXANDRIA: **IV** 60 e n. 3.

DIONÍSIO I: **II** 8 n. 1; 238; **IV** 606.

DIONÍSIO II: **II** 8 n. 1; 17; 18; 21; 22; 238; **IV** 322; 606.

DIONÍSIO DE HERACLÉIA: **III** 261 n. 1.

DIONÍSIO DE TRÁCIA: **IV** 225.

DIONÍSIO EPICURISTA: **III** 231.

DIONÍSIO ESTÓICO: **III** 27.

DIONÍSIO O AREOPAGITA (pseudo): **IV** 404 e n. 6; 537.

DIONISODORO: **I** 234 n. 1; 235.

DIOTIMA: **II** 220.

DIOTÓGENES, pseudo: **IV** 326 n. 18.

DOMICIANO: **IV** 91 n. 1; 192 n. 9; 193; 195.

DOMNINO: **IV** 540; 576.

## E

EACO: **II** 193.

ECATON: **III** 266.

ECFANTO: **III**

ECFANTO, pseudo: **IV** 326 n. 18.

ECLÉTICOS (E ECLETISMO): **I** XIX; 35; **III** XVI; 10; 95; 437-442; 443; 454; 455; 457; 464; 468; 471; **IV** 221; 271.

EDÉSIO: **IV** 539; 569.

EFESTO: **I** 227; 332; **III** 310.

EGÉSIA: **I** 347 n. 13; **III** 49-51; 55.

EGESIDAMO: **I** 277 n. 57.

EGESINO: **III** 429 n. 3.

ELEATAS (E ELEATISMO): **I** 35; 75; 97; 98; 116-130; 135; 143; 152; 155; 156; 164; 191; 210; 211; 212; 230 n. 9; 231; 357; 358; 360; 362; 367; 415; **II** 37; 69; 72; 81; 109; 111; 112; 113; 117; 342; 344; 375; 376; **III** 60; 61; 68; 147; 245; 418 n. 84.

ELETRA: **III** 59.

ELÍACO-ERETRIACOS (E ESCOLA ELÍACO-ERETRIACA): **I** 357 n. 7; 364-366; **III** 69-71; 425.

ELIANO: **I** 52 n. 1; 352 n. 33; **III** 21; 215 n. 31; 228 n. 80.

ELIAS: **IV** 14 n. 7; 18 n. 19; 24 n. 45; 540; 601.

ELIODORO PERIPATÉTICO: **IV** 125 n. 2.

ELOHIM: **IV** 251.

EMPÉDOCLES: **I** 22; 24; 42; **133-141**; 143; 151 n. 1; 153; 156; 160; 186; 210 n. 1; 228 n. 1; 299; 371; **II** 50; 384; 392; **III** 84; 194; **IV** 221.

ENESÍDEMO: **III** 409; 419; **IV** 109 e n. 2; 112; **131-156**; 157; 158; 159 e n. 9; 161; 166; 167; 169; 170 n. 13; 173; 183 n. 5; 221.

ENIO: **III** 54 n. 26; 460.

ENOMAU DE GADARA: **IV** 198-199.

ENÓS: **IV** 225 n. 17.

EPAFRODITO: **IV** 91.

EPICARMO: **IV** 18.

EPICTETO: **I** 335 n. 20; 338 n. 26; 339; **III** 10; 17 nn. 6,7; 33; 62 n. 19; 222 n. 56; 280; 281 n. 13; 320 n. 68; **IV** 63; 66 e n. 13; 67; 82 n. 31; 86 n. 3; 90 n. 15; **91-108**; 109 n. 1; 110; 114; 126; 188; 192; 199 n. 7; 209 e n. 9; 210 e n. 10; 211 e n. 11; 600.

EPICURISTAS (E EPICURISMO): **I** XIX; 35; 157; 330; 367; 412; **II** 303; **III** XVI; 12; 15; 46; 95; 102; 103; 121; 124; 131; **137-256**; 273; 275; 277; 278; 282; 294; 296; 297; 299; 301; 302; 313; 325; 328; 329; 331; 332; 333;

353; 360; 361; 417; 418; 439; 442; 455; 468; 472; 473; **IV** XVII; 8; **45-60**; 127; 148; 221.

EPICURO: **I** 353 n. 35; 411 e n. 61; **II** 212; **III** XVI; 1; 3; 8; 9; 10; 13; 14; 15; 16 e n. 5; 46; 48; 52; 55; 67; 81; 135; **137-229**; 230; 231 e n. 8; 236; 239 e n. 1; 240; 241; 242; 243; 246; 249; 251; 252; 254 e n. 35; 255; 256; 267; 268; 269; 270 e n. 24; 273; 285; 297; 320; 322; 325; 341 n. 27; 345; 353; 355; 357; 360; 362; 372; 391; 398; 415; 416; 439; 465; 467; 471; 472; 473; **IV** 29; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 60 e n. 2; 64; 69; 77; 109; 145; 209; 333; 340; 344; 416; 418; 421 n. 6.

EPIFÂNIO: **I** 121 n. 11; 333 n. 1; **III** 133 n. 12; 265 n. 10.

EPITÍMIDE: **I** 347 n. 13.

ER: **II** 198; 272.

ERASTO: **II** 315 n. 1; **IV** 15.

ERATÓSTENES: **III** 411.

ERÍPEU: **I** 384.

ERIS: **III** 417.

ERISTAS (E ERÍSTICA): **I** 234-239; **II** 153; 468.

ERONDA: **III** 8.

ESCOLÁSTICA (E ESCOLÁSTICOS): **IV** 229; 232; 417.

ESCLÁPIO: **IV** 54.

ESOPO: **II** 479; **IV** 207.

ESPÊUSIPO: **II** 20; 35; 317; **III** XVII; 82 e n. 1; **86-93**; 94; 97; 98; 101; 103; 106; 115; 427; **IV** 273; 323; 339; 340.

ÉSQUILO: **II** 267.

ÉSQUINES DE SFETO: **I** 251 n. 6; 330; 331; 332.

ESSÊNIO: **IV** 227.

ESTASÉIA: **IV** 19; 20; 21.

ESTÊVÃO DE ALEXANDRIA: **IV** 540; 601.

ESTIEU: **II** 20.

ESTÍLPON: **I** 356 n. 3; 357; 363; 366; **III** 36 n. 47; 57; **63-66**; 67; 69; 70; 263 e n. 4; 415 n. 80.

ESTOBEU: **I** 83 n. 8; 182; 185 n. 3; 334 n. 11; **III** 42 n. 77; 91 n. 19; 214 nn. 27,29; 264 n. 7; 316 e n. 60; 334 e n. 12; 336 e n. 15; 337 n. 16; 339 e n. 22; 340 nn. 24,25; 342; 343 e n. 33; 344 n. 34; 347 n. 43; 361 n. 79; 378; 448 n. 14; **IV** 63 e n. 1; 90 n. 15; 284 n. 41; 285 n. 45; 306 n. 50; 307 n. 56; 310 nn. 2,9; 367 n. 21; 371 n. 29; 377 n. 5; 544 n. 5; 555 n. 5; 556 nota; 561 n. 16.

ESTÓICOS (E ESTOICISMO): **I** XIX; 35; 330; 367; 412; **II** 303; **III** XVI; XVII; 7; 10; 12; 13; 14; 15; 46; 47; 67; 95; 100; 102; 103; 104; 118; 119; 124; 131; 135; 168 n. 25; 182; 183; 230 n. 1; 235; **257-385**; 391; 406; 409; 417; 418; 422; 424; 428; 430; 431; 434; 435; 439; 440; 442; 450; 453; 463; 465; 468; 470; 472; 473; 474; **IV**

XVII; 7; 8; 9 n. 13; 10; 21; 24; 25; 29; 53; 57; 58; 59; **61-128**; 131; 133; 146; 148; 168 n. 9; 178; 180; 188; 197; 199; 220; 221; 225; 235; 250 n. 47; 275 n. 14; 278; 280 n. 28; 281 n. 30; 282 n. 34; 289 e n. 4; 294 n. 15; 301 n. 37; 316; 335; 338; 339; 344; 349 n. 21; 350; 418; 430; 478; 491; 493.

ESTRABÃO: **I** 106 n. 1; 356 n. 1; 364 n. 1; **II** 318 n. 1; **III** 41 n. 67; 134 e n. 2; 135; 449 n. 1; **IV** 14 n. 4; 15 e n. 8; 16 n. 10; 19; 20 n. 26; 23 n. 44; 24 n. 48; 279 n. 24.

ESTRATÃO: **III** 113; 126; 127; **130-133**; 134; **IV** 7 n. 1; 13; 14 n. 7; 29; 35; 36.

ESTRÚCIA: **IV** 208.

EUBULEU: **I** 376.

EUBÚLIDES: **I** 363.

EUBULO: **IV** 125 n. 2.574.

EUCLES: **I** 376.

EUCLIDES DE MEGARA: **I** 302; 321; 330; 331; 332; **356-363**; **II** 8 n. 1; **III** 65; 398; 407.

EUCLIDES PLATÔNICO: **IV** 125 n. 2.

EUDEMO: **I** 383 n. 38; **III** 127; **IV** 17 e n. 14.

EUDORO: **IV** 274; **279 e n. 24**; 300; 301 n. 35; 304 e n. 43; 310; 330 n. 31; 342; 350.

EUDÓXIA: **I** 333 n. 1.

EUDOXO: **II** 211 e n. 11; 315 n. 1; 328; **III** 77; **79-81**; 92.

EUDROMO: **III** 261 n. 1.

EUFANTO: **III** 67.

EUFORBO: **IV** 357.

EUFORIÃO: **I** 207 n. 16.

EULÂMIO: **IV** 606.

EUNÁPIO: **IV** 540; 554 n. 3; 566 e nn. 26,28; **569** e nn. 1,2,3,4; 570 nn. 7,8; 572 nn. 12,13.

EURÍPEDES: **I** 182 n. 1; 373 e n. 5; 377 e n. 19; **II** 179; 203; 436 e n. 6; **III** 35; **IV** 88.

EURITO: **II** 8 n. 1.

EUSÉBIO DE CESARÉIA: **I** 13 n. 2; 209 nn. 19,20; 348 nn. 15,16; 357 n. 8; **III** 48 nn. 2,3; 164 n. 19; 303 n. 18; 321 n. 73; 399 n. 25; 401 n. 35; 402 n. 39; 410 n. 60; 412 nn. 67,69; 426 n. 22; **IV** 27 n. 7; 30 nn. 13,14,15; 49 n. 4; 60 n. 3; 132n. 2; 156 n. 58; 198 nn. 2,3; 199 nm. 4,6; 284 n. 40; 285 n. 44; 321 n. 2; 356 n. 43; 403 n. 4; 404 n. 5; 549 n. 18.

EUSÉBIO DE MINDO: **IV** 540; **569**; 570; 571.

EUSTÁQUIO: **II** 52 e n. 4.

EUSTÓQUIO: **IV** 416.

EUTIDEMO: **I** 234 n. 1; 234; 268; 276; 280; 293; 294.

EUTIFRONTE: **III** 84 n. 8.

EVA: **IV** 225 n. 17.

EVÊMERO: **III** 54 n. 26.

EXÊNETO: **III** 67.

## F

FABIANO PAPÍRIO: **IV** 68 n. 1; 335 e n. 45.

FANES: **IV** 542.

FAVORINO: **IV** 158 e n. 5.

FEBIÃO: **IV** 125 n. 2.

FÉDON: **I** 330; 332; 362; **364-366**; **III** 69; 70; 391 n. 1.

FEDRO (EPICURISTA): **III** 231; 455; **IV** 47; 48.

FEDRO (personagem do homônimo diálogo platônico): **II** 16; 17; 167; 176.

FELIPE (imperador): **IV** 413.

FELIPE DE MEGARA: **III** 66.

FELIPE O MACEDÔNIO: **I** 338; **II** 315 n. 1; 316 n. 1; **III** 5; 27.

FENARETE: **I** 247 n. 1.

FERECRATES: **III** 128 n. 10.

FILEBO: **II** 212.

FILINO DE CÓS: **IV** 164.

FILISCO (sapateiro amigo de Crátes): **III** 37 n. 49.

FILISCO CÍNICO: **III** 41.

FILISCO EPICURISTA: **III** 235.

FILISTA: **III** 414.

FILO DE ALEXANDRIA: **I** XX; 91; 372; **III** 53 n. 22; 273 n. 1; 347 n. 47; **IV** XX; XXIII; 137 e nn. 7,8; 138; 139 n. 13; 140; 141 e n. 16; 142 n. 18; 143 e n. 21; 183 n. 5; 188; **215-267**; 276; 279; 293 n. 8; 294; 295; 317; 330 n. 31; 358 n. 1; 360; 362; 365 n. 18; 380; 381; 382; 383; 409; 418; 422; 423; 443 e n. 10; 444; 445; 463; 464; 510; 512; 524; 574.

FILO DE ATENAS (amigo de Pirro): **III** 401.

FILO DE LÁRISSA: **III** 436 n. 24; 441; **443-448**; 449 e n. 1; 451; 452; 454; 455; 458; 464 n. 28; **IV** 47; 131; 271; 272; 273; 274.

FILODEMO: **I** 226 n. 17; **III** 197 n. 56; 200 n. 65; **237-238**; **IV** 47.

FILOLAU: **I** 76 e n. 3; 81; 82; 84; 85; 91; 92; 228 n. 1; 379; **II** 8 n. 1; **IV** 321.

FILONIDES: **III** 43 n. 74.

FILIPONO JOÃO: **I** 122 n. 13; **IV** 18 n. 19; 23 n. 44; 24 n. 45; 305 n. 45; 540; **601**.

FILOSTRATO: **I** 210 n. 1; **IV** 49 n. 8; 336; 356; 357 e nn. 44,45.

FÍSICOS (OU FISIÓLOGOS): **I** XXI; **47-171**; 248 nota; 255; 256 e n. 11; 258; 259; 290; 296 n. 12; 394; **II** 37; 49; 53; 83; 170; 309; 336; 338 N. 9; 384; **III** 181; 196; 198; 400.

FOCÍLIDES: **II** 441.

FÓCIO: **IV** 132 n. 2; 133 n. 3; 135 n. 4; 149 n. 38; 153 n. 50; 154; 155 nn. 54,55; 329 n. 28; 332 nn. 34,35,36,37,38; 333 e n. 39; 336 n. 50; 339 n. 57; 342 n. 3; 348 nn. 17,18; 349; 353 n. 35; 356 n. 42; 406 n. 14; 407 nn. 16,17; 408 n. 18.

FRASIDEMO: **III** 67.

FÚRIAS: **III** 253.

## G

GAIA: **I** 104.

GAIO: **IV** 281 e n. 33; 282 nn. 33,34; 284 n. 44; 286; 287 e n. 52; 292; 302; 310; 314; 420.

GALENO: **III** 241 n. 1; 325 n. 89; 358 n. 72; 359 e n. 73; 381 e n. 28; **IV** 23 n. 43; 28 n. 9; 50; 167 e n. 6; 168 n. 9; 282 n. 34.

GALENO, pseudo: **III** 308 n. 41; **IV** 350 n. 23.

GALÉRIO: **IV** 555 n. 6.

GALIEÑO: **IV** 414.

GEA: **I** 41.

GÉLIO: **I** 331 n. 9; 364 n. 1; **III** 59 n. 10; **IV** 10 n. 16; 91 n. 1; 158 e n. 5; 202 e n. 22; 204 e n. 32; 205 e nn. 33,34; 281 e nn. 30,31,32; 574.

GEMINA: **IV** 414.

GENTILIANO: CF. AMÉLIO.

GINOSOFISTAS: **III** 41; 394; 395; 396; 413; **IV** 357; 413.

GLAUCO: **II** 103; 106; 200; 249; 257; 262.

GNATÃO: **IV** 208.

GNÓSTICOS (E GNOSE): **IV** 422; 423; 424; 425; 427; 496; 528; 557; 559 n. 11.

GORDIANO III: **IV** 412 n. 1; 413.

GÓRGIAS: **I** 210-220; 221; 226 n. 16; 228 e n. 1; 241; 242; 254; 307; 333 n. 1; 350 n. 25; 394; **II** 42; 471; **III** 293; 401.

GÓRGONAS: **I** 116 nota.

GREGÓRIO NAZIANZENO: **IV** 206 n. 2; 397.

GRILLO: **I** 330.

## H

HÉCATE: **IV** 389; 391 e n. 10; 571.

HEITOR: **I** 181; 375.

HELÂNICO: **I** 383.

HELENA: **I** 181; **IV** 314; 424.

HERA: **I** 134.

HÉRACLES: **I** 222; 223; 224; 225; 226; 278; 341; **III** 27; 324; **IV** 204.

HERÁCLIDES DE TARENTO: **IV** 164; 166; 167.

HERÁCLIDES DO PONTO: **II** 20; **III** 82-85; 94; 106; 129 n. 13.

HERÁCLIDES LEMBO: **I** 117 n. 1.

HERACLITIANOS (E HERACLITISMO): **II** 70; 71; **IV** 109 e n. 2; 151; 152 e n. 45; 153; 154.

HERÁCLITO (gramático): **IV** 63 e n. 3.

HERÁCLITO DE ÉFESO: **I** 22; 24; 45; 63-71; 91; 106 n. 1; 134; 165; 254; 258 nota; 392; 409; 411; 412; **II** 37; 50; 69; 86 n. 8; 100; **III** 266; 267; 274; **IV** 109; 154; 290.

HERÊNIO: **IV** 405; 410; 413; 539; 597.

HERILO: **III** 261 n. 1; 272 e n. 29; 338; 408 n. 57.

HERMARCO: **III** 141 n. 1; 230 n. 1; 231.

HERMES TRIMEGISTO: **IV** 375 e n. 2; 377; 373-387.

HERMÉTICOS (HERMETISMO E CORPUS HERMETICUM): **IV** XX; 373-387; 394.

HÉRMIAS (tirano de Atarneu): **II** 315 n. 1; 316 n. 1.

HÉRMIAS ALEXANDRINO: **IV** 540; 594 n. 46; 598; 600 e n. 13.

HÉRMIAS FENÍCIO: **IV** 606.

HERMÍNIO ESTÓICO: **IV** 125 n. 2.

HERMÍNIO PERIPATÉTICO: **IV** 27 e n. 6; 31.

HERMIPO: **III** 84 n. 8.

HERMÓGENES: **II** 72; 73.

HERODES (rei): **IV** 25.

HERODES ATICO: **IV** 281.

HERÓDOTO (destinatário de uma *Epístola* de Epicuro): **III** 145.

HERÓDOTO (historiador): **I** 13; 16 e n. 9; 23 e n. 6; 376 e n. 6; **II** 486; 487.

HERÓDOTO DE TARSO: **IV** 157; 158 n. 7; 168 n. 9.

HESÍODO: **I** 23; 24; **41-43**; 98; 99; 181; 182; 383; **II** 88; **IV** 225; 552; 581.

HIERAX: **IV** 285 n. 45.

HIERÓCLES ESTÓICO: **IV** 63 n. 1.

HIERÓCLES NEOPLATÔNICO: **IV** 63 n. 1; 406 e n. 14; 407 n. 16; 410; 540; **599-600**.

HIPARCO: **IV** 13.

HIPARQUIA: **III** 39; 42.

HIPATIA: **IV** 540; **599**.

HÍPIAS: **I** **228-230**; 231; 277 e n. 57; 308.

HIPÓCLIDES: **III** 231.

HIPÓCRATES: **IV** 163.

HIPÓLITO: **I** 57 n. 11; 59 n. 2; 60 n. 6; 165 n. 3; 170 n. 23; **III** 307 n. 40; 320 e n. 69; **IV** 154 n. 52; 311 n. 11.

HÍPON: **I** 164 n. 1; 192.

HOMERO: **I** **19-20**; 49; 54; 87; 98; 99; 181; 258 e nota; 320; 348 n. 16; 375; 381; 384; **II** 16; 174; 296; 371 e n. 65; 433; **III** 19; 43 n. 75; 401 n. 38;

**IV** 63; 195; 196; 225; 357; 552 e n. 26; 559; 577; 581.

HORÁCIO: **III** 45; 58 n. 7.

## I

IBICO: **I** 373 n. 4.

ICÉSIO: **III** 23 n. 2.

ICETA: **III**

IDEU DE EMERA: **I** 164 n. 4.

IDOMENEU: **III** 231.

ION DE QUIO: **I** 255 n. 6.

IRINEU: **IV** 11; 14 n. 7.

IRIS: **I** 100.

ISIDORO DE ALEXANDRIA: **IV** 540; 593; **594**.

ISIDORO DE GAZA: **IV** 606.

ISÓCRATES: **I** 260; 266; 275; **II** 317 n. 1; 471.

## J

JACÓ: **IV** 255 n. 64.

JÂMBLICO: **I** 76 n. 3; **II** 285 n. 3; **IV**

JERÔNIMO (s.): **III** 239 n. 1.

JERÔNIMO DE RODES: **IV** **8-9**; 11; 52.

JERÔNIMO, autor de uma teogonia órfica: **I** 383.

JESUS: **IV** 127; 128; 360.



JOÃO EVANGELISTA: **II** 191 n. 12.

JOÃO FILIPONO: ver FILIPONO.

JOÃO LIDO: **IV** 601 n. 17.

JÔNICOS: **I** XX; 35; 75; 79; 103; 111; 134; 141.

JUBA II: **IV** 328.

JÚLIA DOMNA: **IV** 336 e n. 54.

JULIANO DITO O APÓSTATA (imperador): **I** 365 n. 6; **III** 33; 40 e n. 63; 41 n. 65; 228 n. 80; **IV** 24 n. 50; 60 e n. 6; 206; 211 nn. 12,13,14,15,16; 398; 540; 562 n. 18; 569; **570-572**; 575.

JULIANO, O CALDEU: **IV** 389.

JULIANO, O TEURGO: **IV** **388-398**; 572.

JUNCO: **IV** 285 n. 45; 306; 310.

JÚPITER: cf. ZEUS.

JUSTINIANO: **I** 35; **IV** 574; 604 e nn. 1,2.

## L

LÁCIDES: **III** 271 n. 25.

LACTÂNCIO: **I** 353 n. 38; **III** 222 e n. 55; 227 n. 77; 242 n. 6; 327 e n. 102; 345 n. 38; **IV**

LAIDE: **I** 346 n. 9.

LAIO: **IV** 314.

LAQUES: **II** 198; 199.

LEONTEU: **III** 231.

LEUCIPO: **I** **151-163**; **III** 147; 171; 172.

LIBANIO: **IV** 569 e n. 5.

LICÍNIO SURA: **IV** 158.

LÍCON: **IV** **7-8**; 9; 14 n. 7.

LÍSIAS: **II** 16.

LISÍMACO (pai de Aristides): **I** 315.

LISÍMACO (personagem do *Laques* platônico): **I** 305.

LISÍMACO (rei): **III** 53.

LISÍMACO ESTÓICO: **IV** 125 n. 2.

LISIPO: **III** 229.

LONGINO: **IV** 125; 411; 539; 545 n. 7; 546; 555 n. 4.

LONGINO, pseudo: **IV** 411 e n. 25.

LUCANO: **IV** 64.

LUCAS EVANGELISTA: **I** 343 n. 47; **IV** 123 n. 47.

LUCIANO: **III** 34; 35 n. 46; 45; 59 n. 9; **IV** 9 n. 13; 23 n. 41; 27 n. 6; 29; 49 n. 8; 50 n. 10; 52 n. 19; 54 e nn. 25,26; 183; 199 n. 7; 200 e nn. 8,9,10,11,12; 201 e nn. 13,14,15,16,17,18; 202 nn. 19,21; 203 e nn. 23,24,25,26; 204 e nn. 27,28,29,31; 207; 209 n. 5; 283 e n. 38.

LUCÍLIO (poeta): **III** 45.

LUCÍNIO (destinatário das *Epístolas* de Sêneca): **IV** 70.

LÚCIO: **IV** 63; 85 n. 1.

LUCRÉCIO: **I** 145 n. 4; **III** 17 e n. 6; 230; 231; 233; 238; **239-256**; 468; **IV** 47; 52 e n. 19.

LÚCULO: **III** 445; 449 n. 1; 454 n. 1; **IV** 21.

## M

MACRÓBIO: **IV** 540; **602**.

MAGOS: **III** 394; **IV** 357; 413.

MALALA: **IV** 555 n. 6; 605 n. 4.

MANÍLIO: **IV** 64 e n. 4.

MARCELO: **IV** 125 n. 2.

MARCIANO CAPELA: **IV** 540; **603**.

MARCO AURÉLIO: **I** 396; **III** 10; 37; 38 e n. 53; **IV** 49; 54 e n. 24; 63; 66; 67; 82 n. 31; 90; 92; **109-124**; 125; 126; 285 n. 42; 389 e n. 2; 502.

MARCOS EVANGELISTA: **I** 343 n. 47.

MARINO: **IV** 565 n. 23; 576 nn. 8,9,11; 577 n. 13; 578 n. 16; 590; 591 nn. 36,37; **593-596**.

MÁRSIAS: **I** 247 nota.

MATEUS EVANGELISTA: **I** 343 n. 47; **IV** 123 n. 47.

MAXÊNCIO: **IV** 555 n. 6.

MÁXIMO CÍNICO: **IV** 206 e n. 2.

MÁXIMO DE TIRO: **IV** 284s. e n. 43; 286; 300 n. 32; 307 n. 56; 310 n. 8.

MÁXIMO NEOPLATÔNICO: **IV** 540; 569; 570 nn. 7,9; 571; 572.

MEDÉIA: **IV** 102.

MÉDIO: **IV** 124 n. 2.

MÉDIO-ESTÓICOS (E MÉDIO-ESTOICISMO): **III** XVII; 271; 272 n. 30; **363-385**; 439; 468; 471.

MÉDIO-PLATÔNICOS (E MÉDIO-PLATONISMO): **I** XX; 35; 413; **II** 300; **III** 100; 106; **IV** XX; XXI; 30; 31; 32; 33 n. 25; 42; 65; 66; 89; 92; 117; 118; 126; 197; 222; 253s.; 259; **269-317**; 325; 340; 341; 349 n. 21; 353; 358; 359; 363; 366; 380; 381 e n. 12; 382; 383; 388; 390; 391; 419; 420; 421; 427; 463; 548 n. 15; 559 n. 11; 574; 598; 602.

MEGÁRICOS (E ESCOLA MEGÁRICA): **I** 124; 322; **356-363**; 367; **II** 342; 349; **III** **56-68**; 70; 262; 276; 391 n. 1; 396; 398; 406; 420 n. 1; 425; 471.

MELANTES: **IV** 13.

MELEAGRO: **III** 46.

MELETO: **I** 297; **III** 324.

MELISSO: **I** XXI; 101; 111; 116 n. 23; 124; **125-130**; 135 n. 4; 144 n. 3; 151 n. 1; 152 e n. 3; 153; 154; 210 e n. 2; 357; **II** 67; 342; 383; **III** 147; 171 e n. 5; 172 n. 12; **IV** 442 n. 7.

MÊMIO, CAIO: **III** 17; 231 n. 8; **IV** 47.

MENANDRO: **III** 8; 41.

MENEDEMO CÍNICO: **III** 44 e n. 78.

MENEDEMO DE ERÉTRIA: **I** 357 n. 7; 366; **III** 36 n. 47; **69-71**.

MENIPO: **III** 23 n. 2; **43 e n. 75; IV** 189.

MENÓDOTO: **III** 418 n. 91; **IV** 150; 157; 158 n. 7; 164; **166-168**.

MÉNON: **I** 216; 312; **II** 156.

MERCÚRIO: **III** 34; 35.

MESSALINA: **IV** 68 n. 1.

METOPO, pseudo: **IV** 326 n. 18.

METRÓCLES: **III** 39; **42 e n. 71**.

METRODORO DE LÂMPASACO: **III** 141 n. 1; 230 n. 1; 231; 236; 254; **IV** 51; 53.

METRODORO DE QUIOS: **III** 396.

METRODORO O TEORÉTICO: **III** 66.

MIDO: **I** 169.

MILESIANOS: **I** 47 n. 1; 61; 63; 69; 70; 85; 91; **II** 383.

MILO: **II** 414.

MINOS: **II** 193.

MINÚCIO FÉLIX: **III** 91 n. 20.

MIRMEX: **III** 67.

MIRTO: **I** 247 n. 1.

MÍSON: **I** 182.

MITRÍDATES: **II** 318 n. 1; **III** 444 n. 3.

MNASEA: **III** 261.

MNEMOSINE: **III** 41.

MNESARCO ESTÓICO: **III** 365 n. 2.

MNESARCO, pai de Pitágoras: **IV** 357.

MODERADO: **IV** 280 n. 26; **335 e n. 49; 336 n. 49; 339; 344; 345 e n. 11; 346 e n. 12; 347 e nn. 13,14,15; 351; 352**.

MOIRAS: **I** 376; **II** 199.

MOISÉS: **I** 13; **IV** 224; 225 n. 17; 227 n. 22; 229; 231; 232; 234; 240; 241; 243; 244; 245; 246; 258; 360; 362; 375.

MÔNIMO: **III** 41 e n. 69.

MOSCO: **III** 69.

MUSAS: **I** 41; **II** 171; 212; 252; 257; **IV** 357.

MUSÔNIO ESTÓICO (do **III** século d.C.): **IV** 125 n. 2.

MUSÔNIO RUFO: **IV** 3; 63; 65; 78; 82 n. 31; **85-90; 91 nn. 1,2; 126; 193 e n. 10; 209 e n. 8**.

## N

NATURALISTAS (OU FÍSICOS OU FISIÓLOGOS): **I** XIX; **47-171; 240; 241; 323; 390; 395; II** 25; 53; 65; 337; 353; 354; 370; 391; **III** 94; 399; **IV** 443.

NAUSICA: **I** 181.

NAUSÍFANES: **III** 141 n. 1; 146 e n. 15; 147; 415; 416.

NEANTO: **II** 7 n. 1.

NEARCO: **I** 117 n. 1.

NELEU DE SQUÉPSIS: **II** 317 n. 1; 318 n. 1; **III** 134; **IV** 13; 15; 17.

NEMÉSIO: **III** 128 n. 9; 264 n. 8; 323; 324 n. 83; **IV** 406 e n. 14, 408 e nn. 19,20; 409; **600** e n. 12.

NEO-ACADÉMICOS: **III** 420-464.

NEO-ARISTOTÉLICOS (E NEO-ARISTOTELISMO): **IV** XVII; 5-44.

NEOCÉTICOS (E NEOCETICISMO): **III** 409; **IV** XVII; 129-183.

NEOCÍNICOS (E NEOCINISMO): **IV** XVII; 185-211.

NEÓCLES: **III** 141 n. 1.

NEO-ESTOICISMO (E ESTOICISMO ROMANO): **I** XX; 338; **III** 38; 271; 272; **IV** XVII; 61-128; 192; 197.

NEOPIRRONIANOS (E NEOPIRRONISMO): **III** 230; **IV** 129-183.

NEOPITAGÓRICOS (E NEOPITAGORISMO): **I** XX; 13; 76; 91; **IV**

NEOPLATÔNICOS (E NEOPLATONISMO): **I** XX; 13; 21; 33; 35; 371; 385; 394; 412; 413; **II** 45; 301; 302; 306; 373; **III** 100; 106; 375; 467; 469; **IV**

NERO: **IV** 27; 64 n. 6; 68 n. 1; 91.

NERVA: **IV** 336 n. 53.

NESTIS: **I** 134.

NESTOR: **I** 181.

NESTÓRIO: **IV** 576 n. 11.

NEXA: **III** 396.

NÍCIAS: **I** 305.

NICIPO: **IV** 13.

NICOCREONTE: **III** 393 n. 3.

NICOLAU DE DAMASCO: **IV** 19; 21; **25**.

NICÔMACO (pai de Aristóteles): **II** 315 n. 1.

NICÔMACO DE GERASA: **IV**

NICOSTRATO: **IV** 284 e n. 39; 286.

NIGÍDIO FÍGULO: **IV** 334 e n. 42; 337.

NIGRINO: **IV** 283 e n. 38; 284 n. 38.

NOÉ: **IV** 225 n. 17.

NUMA, pseudo: **IV** 334 e n. 42.

NUMÊNIO CÉTICO: **III** 409 n. 58.

NUMÊNIO DE APAMÉIA: **I** 13 e n. 2; **III** 426 n. 22; **IV**

## O

OCEANO: **I** 41; 49.

OCELO LUCANO, pseudo: **IV** 326; 342.

OLÍMPIO: **I** 247 nota.

OLIMPIODORO: **III** 91 n. 21; 133 n. 14; 344 n. 35; **IV**

ONAXANDRO: **IV** 280.

ONESÍCrito: **III** 41.

ONOMÁCrito: **I** 373; 385.

Opsimo, pseudo: **IV** 327 n. 20.

ORÁCULOS CALDAICOS: **IV**

ORESTES: **III** 59.

ORFEU: **I** 23; 373; 376; 378; 380; **IV** 225; 577; 581.

ÓRFICOS (E ORFISMO): **I** 13; 21; 22; **23-25**; 51; 70; 87; 88; 141; 258 en. 16; 259; **371-386**; **II** 41; 214; **IV** 278.

ORÍGENES CRISTÃO: **IV** 285 n. 42; 300 n. 33; 307 n. 55; 404; 405; 411; 537; 539; 597.

ORÍGENES PAGÃO: **IV** 125 n. 2; 405; 407; 410; 413; 539; 597.

Ovídio: **IV** 330 e n. 30.

## P

PALAS: **IV** 357.

PANCREONTE: **IV** 13.

PANÉCIO: **I** 207 n. 16; **III** 272; **365-373**; 376 e n. 12; 380; 382; 383; 439; 441; 455; 463; **IV** 64; 68.

PÂNFILO: **III** 141 n. 1; 142.

PAREBATE: **I** 347 n. 13.

PÁRIS: **IV** 314.

PARMÊNIDES: **I** XXI; 75; 95; 101; 103; **106-116**; 117 e n. 1; 118; 121; 124; 125 e n. 1; 126; 127; 130; 149; 154; 156; 164; 212; 216 e n. 22; 274; 299; 357 e n. 7; 392; 412; **II** 37; 59; 69;

70; 98 n. 24; 109; 110; 111; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 127; 150; 170; 336; 342; **III** 62; 173; 273; 400; 405; **IV** 221; 226; 362; 417; 427.

PARRÁSIO: **I** 264.

PATRÍSTICA (E PADRES DA IGREJA): **II** 9; 300; **IV** XX; 229; 230; 232; 288; 375; 602.

PÁTROCLO: **I** 375; **III** 401.

PATRO: **III** 231; **IV** 47; 48.

PAULO (s.): **III** 153; 348; 349 e n. 49; **IV** 83; 84 e nn. 35,36.

PAUSÂNIAS: **I** 385; **II** 52.

PENÉLOPE: **I** 181; **IV** 209.

PENIA: **II** 218.

PEÔNIO: **III** 66.

PÉRDICA: **I** 338.

PEREGRINO PROTEU: **IV** 202-205.

PERIANDRO: **I** 182; 185.

PÉRICLES: **I** 125 n. 1; 164 n. 1; 200 n. 1; **IV** 140.

PERIPATÉTICOS (E PERÍPATO): **I** XIX; **II** 316 n. 1; 318 n. 1; 335; 495; **III** XVII; 82 n. 1; 95; **109-135**; 142; 188; 235; 262; 291; 366; 367; 420 n. 1; 439; 442; 453; 455; 456; 463; 471; **IV** XX; **5-44**; 226 n. 22; 235; 272; 273 n. 9; 277; 283 n. 35; 287 n. 53; 416; 420; 513; 526 n. 4; 552.

PERSÉFONES: **I** 378; 382.

PERSEU (denigrador de Bíon): **III** 43 n. 74.

PERSEU (personagem mitológico): **I** 348.

PERSEU DE CÍTIO: **I** 226; **III** 261 n. 1.

PÉRSIO: **IV** 64.

PÍNDARO: **I** XXI; 374; 375 e n. 11; 378 e n. 23; 379 e n. 24; 381; 382 e n. 35; 401; **III** 354.

PIRRO: **I** 409; **III** XVII; 8; 10; 14; 15; 16; 46; 67; 135; 146; 147; 372; **391-415**; 415 e n. 80; 417; 418; 420 e n. 1; 423; 425; 426; 427; 440; 465; 468; 470; 471; 473; **IV** 131; 132; 135; 136; 151; 153; 154; 155; 156; 169; 175; 416; 519.

PIRRONIANOS (E PIRRONISMO): **III** 103; 402; 415 n. 80; 420; 421; 436; **IV** XVII; **129-183** (Cf. também Céticos).

PISÃO CESONINO : CAPÚRNIO: **III** 237, 238.

PISÃO MARCOS: **IV** 273.

PÍTACO: **I** 182; 184.

PITÁGORAS: **I** 22; 24; 28; 75 e n. 1; 371; 377; 380; 386; 401; **II** 155; 170; **III** 84; **IV** 226; 308; 322; 331; 336 n. 53; 339; 341; 342; 349; 350; 357; 359; 366; 417; 469.

PITÁGORAS, pseudo: **IV** 324; 327 n. 20; 335; 342; 354.

PITAGÓRICOS (E PITAGORISMO): **I** 17; 35; **75-88**; 135 n. 4; 141; 186; **II** 8 n. 1;

37; 107; 170; 214; **III** 87; 172; **IV** XVII; XXI; 29; 76; 219; 220; 222; 279 n. 24; 283 n. 37; 301 e n. 35; 302 n. 37; **319-371**.

PÍTIA: **III** 84 n. 8.

PLATÃO: **I** XIX; XXII; 5; 7; 13 e n. 3; 16; 21; 25; 27; 32; 33; 35; 42; 50 e n. 12; 73; 76 n. 3; 85 n. 12; 89; 93; 98 e n. 3; 101; 102; *118 nn.* 2,3; 130; 141; 149 e n. 16; 155; 159; 161; 182 e n. 2; 189 e n. 2; 190; 191; *195; 196 e nn.* 12,13; *197; 199; 200 e nn.* 1,2; *201 e n.* 4; *202; 203 e n.* 11; *204 e n.* 13; *206 n.* 14; *207 n.* 15; *208 n.* 18; *209 e n.* 21; *215 n.* 17; *216 e nn.* 18,20; *218 nn.* 26,27,28; *220; 221 nn.* 2,3; *224 n.* 10; *229 e nn.* 5,6,7,8; *235 n.* 3; *236 n.* 4; *237 n.* 8; *238 nn.* 10,11; *239 n.* 12; *242; 243; 245; 247 n.* 1; *248 nota; 249 e n.* 3; *254; 255; 256 n.* 10; *257 e nn.* 12,14; *259; 260 e n.* 20; *262 e nn.* 23,24,25,26,27; *264 e n.* 28; *267; 268 e n.* 33; *269 n.* 35; *270; 272; 274 e n.* 42; *275; 276 e nn.* 49,51; *277 e nn.* 55,57; *279; 282 nn.* 64,65; *283 nn.* 66,67,68; *284; 285 n.* 70; *286 e nn.* 71,72,73; *288 n.* 1; *289 n.* 4; *296 e n.* 12; *297 e n.* 14; *298 e nn.* 15,16; *300 nn.* 19,20; *302 e n.* 24; *304 n.* 1; *306 nn.* 3,4,5,6; *307 nn.* 7,8; *308 nn.* 9,10,11; *310 3 n.* 13; *311 n.* 14; *312 n.* 15; *313; 315 n.* 16; *316 nota; 317; 318; 322; 323; 324; 326; 327; 329 e n.* 1; *330; 331; 332; 333 n.* 1; *335 e n.* 21; *336 n.* 23; *339 e n.* 30; *344 n.* 3; *347 n.* 13; *356 n.* 1; *357 n.* 7; *358; 360 e nn.* 21,22; *361; 364; 367; 371; 373; 376 e n.* 16; *377 e n.* 19; *378; 379 e n.* 26; *380 e nn.* 30,31,32; *385; 386 e n.* 50; *387;*

390 e n. 3; 393 e nn. 14,15; 396 e n. 25; 398 e n. 30; 400; 401 n. 33; 402 e n. 36; 406 e nn. 43,44,45; 407 e nn. 46,47,48,49; 408; 410 e n. 58; 412 e n. 68; 414 n. 79; 415; **II** XV; XVI; XVII; XVIII; XIX; XXI; 1; 2; 3; 4; 5; 6; **7-309**; 310; 315 e n. 1; 318; 323; 324; 325 e n. 4; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 336; 342; 353; 364; 370; 373 n. 69; 375; 378; 385 n. 32; 387; 388; 398; 399; 401; 408; 411; 415; 421; 422; 427; 446; 452; 467; 471; 472; 475 e n. 9; 485; 489; 492; 495; 496; 497; 499; 500; 502; **III** XV; 6; 7; 9; 11; 12; 13; 19; 27; 56; 59; 65 e n. 29; 67 e n. 36; 69; 74; 75; 76; 77; 78; 79 e n. 1; 80; 81; 82 e n. 1; 84; 86; 87; 88; 90; 91; 94 e n. 1; 95; 96; 100; 102; 106; 111; 112; 113; 127 n. 5; 129; 141; 142; 143; 144; 145 e n. 9; 146; 149; 151; 152; 160; 165; 166; 171; 183; 185; 192; 194; 198; 205; 221 n. 52; 222; 223; 224; 225; 231; 236; 262; 263; 265; 266 n. 11; 273; 293 e n. 51; 294; 298; 299 e nn. 3,5; 307; 308; 313; 324; 325 e n. 93; 335; 338; 342 e n. 32; 345 e n. 38; 346; 353; 357; 366; 367; 368; 369; 370 n. 16; 377; 379; 380; 381; 399 n. 24; 405; 418; 421; 422 e nota; 425; 443; 447; 450; 451; 453; 455; 468; 469; 471; **IV** 30; 31; 37; 41; 70; 92 n. 5; 108; 117; 152 e n. 47; 153 e n. 48; 154; 167; 208; 230; 231 e n. 5; 233 n. 10; 235; 236; 237; 239 e n. 12; 246; 253; 254; 255; 259; 261; 271; 273; 275; 276; 277; 279 n. 24; 281 n. 30; 282 n. 34; 284 n. 40; 285 n. 45; 286; 288; 293; 295; 296; 298; 300 e n. 34; 302; 303; 304; 305; 306 n. 48,52; 307; 308; 310 e n. 7; 311; 314; 315; 316; 321; 322; 325; 326; 333 n. 40; 338;

339; 340; 344; 351; 359; 362; 363; 366; 368; 375 n. 1; 397; 406; 407; 411; 414; 415; 416; 417; 421 e n. 8; 424; 427; 428; 430 e n. 22; 431; 434; 439; 442; 445; 462; 465; 466; 468; 469; 471; 487; 499; 500; 502 e n. 11; 511; 513; 514; 515; 516 n. 48; 532 n. 15; 541 n. 3; 551; 556 n. 7; 559; 570; 574; 576; 577; 581; 599; 601; 602; 606; 607 e nn. 11,12.

PLATÔNICOS (E PLATONISMO): **I** 35; 318; **II** 223; 240; 298; 319; 328; 342; 353; 354; 359; 399; 408; 463; **III** XVII; 11; 78 e n. 8; 79 n. 1; 95; 142; 228; 422 nota; 427; 450; 451; **IV** XVII; XIX; XX; 30; 44; 65; 75; 126; 146; 179; 180; 219; 220; 221; 222; 224 n. 16; **269-317**; 339; **399-603**.

PLÍNIO, O JOVEM: **IV** 158 e n. 4.

PLÍNIO, O VELHO: **IV** 50 e n. 9.

PLISTENO: **I** 366; **III** 69.

PLOTINA: **IV** 49.

PLOTINO: **I** 5; 394 n. 17; 396 n. 24; 414; **II** 107 n. 8; 113 n. 14; **III** 306 e n. 35; 468; **IV** XVIII; XX; XXI; XXII; XXIII; 1; 18; 125 n. 2; 126 e nota; 188; 220; 243; 253 n. 55; 275; 281 n. 33; 284 nn. 33,40; 285 n. 44; 287; 288; 298; 299; 302 n. 37; 336 n. 52; 363; 370; 371; 381; 398; 399; 400; 401; 402; 404; 405; 407; 408; 410 e n. 24; 411; **412-533**; 538; 539; 540; 541 e n. 4; 542; 543 e n. 1; 544; 545 e n. 7; 546; 547; 551 e n. 23; 553; 556; 557; 558; 559 e n. 11; 560; 562; 564; 565; 582 e n. 20; 583; 586; 590; 597; 602.

PLURALISTAS (E PLURALISMO): **I** XXI; 125 n. 1; 128; 130; **133-163**; 164; 166; 191; 393; **II** 375; **III** 171; 173; 175.

PLUTARCO DE ATENAS: **IV** 540; **576-577**; 591; 598; 599.

PLUTARCO DE QUERONÉIA: **I** 61 n. 10; 83 n. 8; 106 n. 1; 133 n. 1; 219 n. 30; 331 n. 8; 333 n. 1; 344 n. 2; 349 n. 21; **II** 152 n. 50; **III** 23 n. 2; 33; 40 e nn. 62,64; 64 n. 25; 101 n. 22; 103 n. 5; 128 n. 8; 171 n. 9; 174 n. 16; 183 e n. 33; 192 e n. 48; 219 n. 46; 223 nn. 60,61; 310 n. 50; 354 n. 57; 356 n. 67; 359 n. 74; 374; 379 n. 24; 395 n. 8; 429 n. 3; 449 n. 1; **IV** 14 n. 5; 15 e n. 8; 16 e n. 11; 31; 183 n. 5; 226 n. 20; 272 nn. 7,8; 278; **280** e n. 28; 281 e nn. 29,30; 285; 286 e n. 50; 298 e nn. 2,3,4; 290; 292 n. 5; 294 n. 13; 298; 300 n. 32; 301; 303 e n. 41; 304 n. 43; 305 e n. 46; 306 e nn. 51,53; 308 e nn. 57,58,59,60; 309 e nn. 61,62,63; 310 e n. 3; 313 e n. 18; 315 n. 25; 316; 317 e n. 29; 323 n. 10; 335 n. 45; 368; 574.

PLUTARCO DE QUERONÉIA, pseudo: **I** 55 n. 6; 348 e n. 15; **III** 185 n. 38; **IV** 285 n. 45; 314 n. 21.

PÓLEMON: **III** 101; **102-104**; 104 n. 9; 263; 365 n. 2; 420 n. 1; 427; **IV** 273.

POLÍBIO: **III** 365 n. 2.

POLICLETO: **II** 63; 96.

POLIEÑO: **III** 231.

POLIGNOTO: **III** 270.

POLION: **IV** 85 n. 1.

POLISTRATO: **III** 141 n. 1; 231.

POLIXENO: **III** 65.

POLO: **I** 282; 410; **II** 42.

POMPEU: **III** 376 n. 12; 382; 383.

POMPÔNIO ÁTICO: **IV** 48.

PONCIANO: **IV** 283 n. 35.

POPÉIA: **IV** 68 n. 1.

PORFÍRIO: **II** 118 n. 21; **III** 125 n. 38; 148 n. 23; 215 n. 34; **IV** 18 e n. 15; 125 e n. 2; 280 n. 26; 284 n. 40; 285 n. 44; 323 n. 10; 335 n. 48; 336 nn. 49,52; 339 n. 58; 345 n. 11; 346 n. 12; 347 nn. 13,14,15; 356; 357 e n. 46; 392; 403 n. 4; 404 nn. 7,8; 405 nn. 9,10; 407; 410 nn. 22,23,24; 412 n. 1; 413 e nn. 2,3,4,5,6; 414 e nn. 7,8,9; 415 e nn. 10,11,12; 416 e nn. 13,14,15; 418 e n. 1; 420 e nn. 4,5; 422 n. 9; 424 e n. 14; 433; 513 e n. 38; 539; 542 n. 5; 543 n. 1; 545 e n. 6; **545-553**; 554 nn. 2,3; 555 e nn. 4,5,6; 556; 557; 558; 559; 560; 564; 565 n. 23; 567 e n. 28; 574 n. 3; 581; 602.

POSSEIDON: **I** 21; 227; **III** 310.

POSSIDÔNIO: **III** 272; 273; 363; 365 n. 2; 370; **374-385**; 412 n. 71; 439; 455; **IV** 11 n. 21; 16; 64; 65; 68; 74; 358 n. 1.

PÓSTUMO, LÚCIO: **III** 235.

POTAMON: **III** 439 n. 1.



POTONÉ: **III** 86 n. 1.

PRAXÍTELES: **III** 229.

PRÉ-SOCRÁTICOS: **I** 21; **41-171**; 248; 252; 272; 395; 405; **II** 32; 67; 183; 374; 387; **III** 11; 145; 146; 267; 299; 307; 323; 468; 471; **IV** 58; 221; 278.

PRÍAMO: **II** 411; **III** 125.

PRISCIANO: **IV** 406 n. 14; 540; 606.

PRISCO: **IV** 540; 569; 572.

PROCLINO: **IV** 125 n. 2.

PROCLO: **II** 88 n. 10; 181 n. 1; 302; 329 e n. 1; 330 n. 2; **III** 105 n. 10; 145 n. 11; 295; **IV** 27; 281 n. 33; 284 nn. 40,41; 285 n. 44; 301 n. 37; 302 n. 37; 306 n. 49; 307 n. 54; 363 n. 13; 365 n. 18; 367 n. 21; 369 n. 25; 389; 410 n. 24; 535; 538; 539; 540; 541; 543 e nn. 2,3; 544 n. 4; 555 n. 5; 556; 560 n. 14; 561 e n. 15; 562 n. 17; 568; 575; 576 e nn. 8,11; 577 e n. 14; **578-593**; 594; 598; 601.

PROCÓPIO: **IV** 605 n. 4.

PRÓDICO: **I** 221-227; 228 n. 1; 241; 215; 335 e n. 21.

PROFETAS: **IV** 360.

PROMETEU: **II** 192.

PROTÁGORAS: **I** 123; 187; 196; **200-209**; 210; 211; 217; 218; 221; 226 n. 16; 227; 228; 307; 349; **II** 70 n. 20; 72; 73; 151; **III** 401; **IV** 58.

PROTARCO DE ABDERA: **II** 60; 212.

PROTARCO DE BARGILIA: **III** 231.

PSELO, MIGUEL: **IV** 389; 397 e n. 27.

PTOLOMEU CLÁUDIO: **IV** 28 n. 9.

PTOLOMEU DE CIRENE: **IV** 167.

PTOLOMEU ETÍOPE: **I** 347 n. 13.

PTOLOMEU I (filho de Lago): **III** 49 n. 4; 52 n. 17; 55.

PTOLOMEU II: **III** 130.

PTOLOMEU PERIPATÉTICO: **IV** 125 n. 2.

PTOLOMEU FILADELFO: cf. PTOLOMEU II.

PTOLOMEUS: **I** 13; **III** 10.

PUDENTILA: **IV** 283 n. 35.

## Q

QUEREMON: **IV** 64 e n. 3.

QUEREFONTE: **I** 256 n. 11.

QUÍLON: **I** 182; 184.

QUIMERA: **I** 213; **III** 425.

## R

RADAMANTE: **II** 193.

REA: **I** 41.

RUBÉLIO PLAUTO: **IV** 85 n. 1.

RÚSTICO: **IV** 109 n. 1.

## S

SABINO, FLÁVIO: **IV** 193.

SAFO: **I** XXI.

SALONINA: **IV** 414.

SALÚSTIO CÍNICO: **IV** 206 n. 3.

SALÚSTIO NEOPLATÔNICO: **IV** 540; 562 n. 18; 569; **572-573**.

SÁTIRO: **I** 117 n. 1.

SATURNINO (DITO CITENA): **III** 419; **IV** 157; 158 n. 7; 168 n. 9; 181.

SATURNINO SALÚSTIO SEGUNDO; CF. SALÚSTIO NEOPLATÔNICO.

SENARCO: **IV** 19; **24**; 25.

SÊNECA: **I** 333 n. 1; 365 e n. 7; **III** 65 n. 31; 147 n. 16; 202 n. 68; 223 n. 59; 228 e nn. 78,79; 230 n. 1; 257; 300 e n. 9; 301 e n. 10; 305 e n. 34; 314 n. 54; 320 e n. 70; 329 e n. 3; 332 e n. 8; 342 n. 29; 345 e n. 39; 348 e n. 48; 371 e n. 19; 381 e n. 29; 407 e n. 54; 465; **IV** 45; 49 n. 3; 50 n. 9; 52 n. 18; 53 nn. 21,22; 54 n. 23; 61; 63; 64; 65 e n. 10; 67; **68-84**; 90; 92; 102; 108; 110; 114; 120 n. 37; 126; 190 e nn. 1,2,3,4; 191 e nn. 5,6,7; 192 e n. 8; 209 e n. 7; 274 e n. 12; 295 e n. 17; 335 e nn. 45,46,47,48.

SEPTÍMIO SEVERO: **IV** 34 n. 1; 336.

SERAPIÃO: **IV** 164.

SESTO, QUINTO: **IV** 76 e n. 17; 335 e n. 45.

SÉSTIOS, círculo dos: **IV** 335; 344.

SETE SÁBIOS: **I** 175; **181-186**.

SETENTA E SEPTUAGINTA (tradução grega da Bíblia): **IV** 223 e n. 13; 243; 251.

SEVERO: **IV** 285 e n. 44; 287 n. 52; 301 n. 37; 302 n. 37; 306; 420.

SEXTO EMPÍRICO: **I** 118 n. 4; 161; 165 n. 4; 200 n. 2; 201 n. 6; 210 n. 3; 211 n. 6; 212 n. 8; 213 e nn. 9,10,11; 227 nn. 18,19; 236; 237 n. 6; 349 e n. 18; 349 n. 22; 350 nn. 23,24; 351 n. 28; 409 n. 54; **II** 86 n. 7; 91 n. 16; **III** 16 n. 4; 54 n. 24; 58 n. 7; 91 n. 22; 95 n. 3; 96 nn. 5,6; 99 n. 15; 105 n. 11; 145 n. 13; 156 n. 4; 157; 158; 160 n. 10; 164; 165; 166 n. 22; 168; 273 n. 1; 278; 279 n. 9; 280 e n. 12; 281 e n. 15; 282 n. 18; 283 e n. 20; 284 n. 21; 285; 286 nn. 27,28; 287 n. 32; 291 e n. 45; 304 nn. 21,23; 305 n. 33; 322 e n. 77; 326 n. 100; 397 e nn. 13,14,15,16,17; 398 n. 18; 406 n. 48; 412 e n. 68; 419; 421 e n. 5; 422 n. 9; 423 nn. 10,11; 424 n. 13; 425 e nn. 15,16; 426; 429 n. 1; 431 nn. 7,9; 432 e nn. 11,12,13; 433 nn. 14,15,16,17; 443 n. 1; 444 e n. 5; 450 e n. 4; 468; **IV** 129; 137 n. 7; 138 e nn. 10,11; 139 n. 14; 142 e n. 20; 143 e nn. 22,23; 144 n. 23; 145 e nn. 25,27; 146 n. 30; 147 nn. 31,32,33,34; 148 n. 35; 149 n. 36; 150 e nn. 39,40; 151 e nn. 41,42,43; 153 e n. 51; 154; 157 e n. 1; 158 e n. 7; 159 nn. 9,10; 160 e nn. 11,12,14; 161 e n. 15; 164 e n. 2; 167 n. 7; 168 n. 9; **169-180**; 181 e nn. 2,3; 182 e n. 4; 183; 271 n. 2; 329 e n. 29; 333 e n. 40; 334 n. 41; 342 n. 1; 344 n. 4; 345 e n. 9; 350 e n. 24; 351 n. 27.

SFERO: **III** 261 n. 1.

SILAS: **II** 318 n. 1; **III** 134; 449 n. 1; **IV** 14 e n. 5; 16; 17; 19; 22; 23 n. 41; 272 e n. 8; 273; 574.

SÍMIAS (discípulo de Estílpon): **III** 66.

SÍMIAS (personagem do *Fédon* platônico): **II** 57; 66; 215.

SIMONIANOS: **IV** 424.

SIMONIDES: **I** 30 n. 2.

SIMPLÍCIO: **I** 49 e n. 10; 52 n. 2; 55 nn. 6,7; 59 n. 3; 119 n. 5; 120 n. 8; 123 n. 17; 124 n. 18; 167 n. 14; **II** 20 e nn. 18,19; 88 n. 12; 91 n. 16; 118 n. 21; 139 n. 22; **III** 63 e n. 24; 70 n. 6; 123 n. 25; 127 n. 3; 132 n. 10; **IV** 20 e n. 25; 21; 24 n. 46; 27 n. 3; 31 n. 17; 35 e n. 3; 36 nn. 6,7; 279 n. 23; 284 n. 39; 301 n. 35; 351 n. 29; 352 e n. 30; 540; 593; **596**; 598; 605; 606.

SINCELO: **IV** 284 n. 40.

SINÉSIO: **IV** 540; **599**.

SIRIANO: **IV** 323 n. 10; 351 e n. 28; 365 n. 18; 540; 544 n. 4; 557; **576-577**; 598; 600.

SOCION: **IV** 68 n. 1; 335 e n. 45,47.

SÓCRATES: **I** XIX; XX; XXII; 7; 32; 35; 76 e n. 3; 117; 152 nota; 163; 169 e n. 19; 170; 171; 186; 189; 191; 192; 204; 205; 221; 235; 239; 242; 243; 245; **247-326**; 329; 330; 331 e n. 10; 332 e nota; 333 e n. 1; 336; 337; 338; 339; 342; 343; 344 e nn. 1,3; 345 e nota; 346; 347 e nota; 348; 354; 355; 356 e n. 1; 357 e n. 7; 359; 360; 361; 364 e n. 1; 365; 366; 367; 394; 395; 400; 401; 405; 407; 409; 410; 411; 412; **II** 5; 7 n. 1; 13; 16;

17; 22; 25; 26; 33; 34; 37; 43; 49; 51; 53; 54; 55; 57; 59; 60; 66; 68; 71; 72; 73; 83; 103; 109; 120; 153; 155; 156; 158; 159; 167; 169; 176; 182; 183; 186; 187; 191; 196; 203; 206; 208; 209; 212; 214; 216; 219; 221; 227; 228; 235; 237; 240; 241; 243 n. 8; 244; 262; 271; 274; 276; 277; 279; 288; 299; 411; 412; 421; 422; 427; 429; 430; 453; 457; 458; 500; **III** 13; 14; 24; 48; 50; 68; 76; 81; 94; 148; 149; 151; 152; 194; 203; 205; 221; 262; 263; 317; 324; 395; 341; 345; 357; 366; 391; 421; 422 e nota; **IV** 58; 69; 85; 91; 92 e n. 5; 102; 106; 153; 200; 239 e n. 12; 321; 339; 359; 379; 403; 406; 411; 421 n. 8; 427; 469; 502; 512; 592.

SOCRÁTICOS MENORES: **I** XIX; XXII; 163; 250; 251 n. 6; 260; 266 e n. 32; 278 e n. 58; 286; 323; 325; 326; **327-367**; **II** 426; 435; **III** XV; 13; **23-71**; 79 n. 1; 103; 146; 148; 149; 151; 262; 263; 276; 353; 391 n. 1; 417; 471.

SOFISTAS (E SOFÍSTICA): **I** XIX; XXI; 32; 124; 163; 186; **187-242**; 249; 254; 258; 262; 266; 267; 271; 278 n. 58; 288; 296 n. 13; 304; 307; 309; 333 n. 1; 335; 345; 367; 394; 405; **II** 25; 175 e n. 9; 182; 435; 452; 467; 468; **III** 59; 151; 399; 401; 471; **IV** 221.

SÓFOCLES: **I** 173; 182 n. 1.

SOFRONISCO: **I** 247 n. 1.

SÓLON: **I** 47 n. 1; 182; 183; 306; **III** 40.

SÓPATROS: **IV** 539; 566.

SORANO DE ÉFESO: **IV** 164.

SUETÔNIO: **IV** 335 *n.* 45.

STENIDA, pseudo: **IV** 326 *n.* 18.

## T

TACIANO: **III** 324 *n.* 84.

TÁCITO: **IV** 85 *n.* 1; 190 *n.* 1; 280 *n.* 26.

TALES: **I** 22; 28; 41; 43; **47-51**; 52 e *n.* 1; 53; 54; 55; 62; 80; 134; 165; 177; 182; 184; 186; 192; 389; 390; 392; 401; **II** 336; **IV** 535.

TÂNTALO: **III** 253.

TAURO: CF. CALVÍSIO.

TEETETO: **II** 114; 115; 116; 167; **III** 265; 266.

TELES: **III** 38 *n.* 55; **44 n.** 77.

TEMÍSON (rei de Cipre): **III** 36 *n.* 49.

TEMÍSON DE LAODICÉIA: **IV** 163.

TEMÍSTIO: **I** 364 *n.* 3; **III** 122 *n.* 23; 302 *n.* 14; **IV** 23 *n.* 43.

TEMÍSTOCLES ESTÓICO: **IV** 125 *n.* 2.

TEÓCRITO: **III** 8.

TEÓDAS: **IV** 157; 158 *n.* 7; 166.

TEODORETO: **I** 339 *n.* 28; 340 *n.* 36; **IV** 403 e *nn.* 1,2.

TEODORO DE ASINA: **IV** 539; **566-567**; 581.

TEODORO DE CIRENE: **II** 8 *n.* 1.

TEODORO O ATEU: **I** 347 *n.* 13; **III** 43 *n.* 74; 49; **52-54**; 426.

TEODORO, personagem do *Teeteto*: **I** 401.

TEODOTO: **IV** 125 *n.* 2; 574.

TEOFRASTO: **I** 49; 52 *n.* 2; 59 *n.* 2; 63 *nota*; 115 e *n.* 22; 139 *n.* 8; 166 *n.* 10; 255 *n.* 7; **II** 86 *n.* 6; 139 *n.* 22; 316 *n.* 1; 320 *n.* 4; **III** XVII; 25; 66; 97 *n.* 8; 109; 112; 113; **114-126**; 127 e *n.* 1; 130 e *n.* 1; 131; 132 e *n.* 9; 133; 134; 135; 188; 420 *n.* 1; **IV** 9; 12; 13; 14 *n.* 7; 15; 16; 17; 18; 24; 29; 33 *n.* 25; 283 *n.* 35.

TEON DE ESMIRNA: **IV** 27; 31 *n.* 16; 283 e *n.* 37; 286; 294 *n.* 13; 310 e *n.* 7.

TEON DE TINTORÉIA: **IV** 140.

TEOSÉBIO: **IV** 600.

TERAPEUTAS: **IV** 227.

TERTULIANO: **III** 326 *n.* 100; **IV** 287 *n.* 51; 375.

TESSALO DE TRALE: **IV** 164.

TÉTIS: **I** 50.

THOT: **IV** 375 e *n.* 1.

TIBÉRIO: **IV** 157 *n.* 3; 280 *n.* 26.

TÍCIO: **III** 253.

TIMÁGORAS DE GELA: **III** 66.

TIMEU: **II** 36.

TIMEU, pseudo: **IV** 326.

TÍMON: **I** 362 e n. 28; 364 e n. 2; 409 e n. 53; **III** 16; 400 n. 30; 402; 404 e nn. 44,45; 405; 406 e nn. 47,48,49; 407; 414; 415 e n. 78; **415-419**; 420; 425; 426 nn. 20,21; 440; 468; **IV** 8 n. 6; 157 n. 3; 167.

TIRANION: **III** 134; **IV** 15; 16; 17; 19 e n. 21.

TITÂS: **I** 383; 385; 386.

TITO: **IV** 85 n. 1.

TRAJANO: **IV** 49; 192 n. 9; 196.

TRASÉIAS PETO: **IV** 64 n. 6; 190 n. 1.

TRÁSILO: **II** 9 n. 1; **IV** 280 e n. 26.

TRASÍMACO: **I** 237 e n. 7; **II** 244.

TRIFON: **IV** 420 n. 5.

TRITOLEMO: **III** 17.

TUBERO, LÚCIO: **IV** 131.

## U

ULISSES: **I** 320.

URANO: **I** 41.

## V

VALENTINO (E VALENTINISMO): **IV** 424; 427.

VARRÃO REATINO: **III** 324 n. 87; 454 n. 1; **464** n. 28; **IV** 295 e n. 17.

VATÍNIO, PÚBLIO: **IV** 335 n. 44.

VESPASIANO (imperador): **IV** 85 n. 1; 190 n. 1.

VITORINO, MÁRIO: **IV** 537; **602**.

VOLESO: **IV** 112.

## X

XANTIPA: **I** 247 n. 1.

XENÓCRATES: **II** 20; 315 n. 1; 317; 328; **III** XVII; 38; **94-101**; 102 e n. 1; 103; 104; 106; 107; 111; 112; 115; 141 n. 1; 263; **IV** 23; 273; 294; 308; 323; 339; 340.

XENÓFANES: **I** 87; **97-105**; 106; 134; 289; 290; 357 e n. 7; **411**; **412**; **III** 201; 273; 418 n. 85;

XENOFONTE: **I** 169 n. 19; 189; 190 nn. 3,4; 222 n. 6; 223 n. 8; 224 nn. 9,13; 225 n. 14; 247 n. 1; 248 nota; 250 e n. 4; 254 e n. 2; 255 e nn. 3,4,5; 256 e n. 9; 257 e n. 13; 259; 260; 264 e nn. 28,29; 265 n. 30; 266 n. 31; 268 e n. 34; 270 e n. 37; 275 e n. 44,48; 276 e n. 50; 277 e n. 52,54; 278 e n. 59; 280 e n. 62; 281; 284 e n. 69; 285; 287 e n. 74; 288 n. 1; 291 e n. 7; 292 nn. 8,9; 293 n. 10; 295 n. 11; 296 n. 12; 297; 298; 299; 300; 301 n. 21; 319 e nn. 24,25; 320 n. 26; 323 n. 3; 330; 332; 333 n. 1; 338 e nn. 24,25; 339; 340; 342 n. 44; 345; 346 n. 7; 351 e n. 26; 354; 355 n. 41; 375 e n. 13; 395; **III** 41; 314 e n. 55; 317 e n. 64; 322 e n. 80; 455; **IV** 379 e n. 9.

## Y

YAHWEH (E ELOHIM): **IV** 251.

**Z**

ZALEUCO, pseudo: **IV** 326 n. 18.

ZENÃO DE CÍTIO: **III** XVI; 14; 15; 37 nota; 46; 67; 119; 135; 230 n. 1; **261-362**; 366; 391; 398; 409; 417; 422; 439; 470; 471; 473; **IV** 69; 110; 416.

ZENÃO DE ELÉIA: **I** XXI; 111; **117-124**; 125 e n. 1; 127; 135 n. 4; 151 n. 1; 152; 357 e n. 7; 362; **II** 109; 111; 306; 342; **III** 58; 60.

ZENÃO DE SÍDON: **III** 231; 237; 238; 455.

ZENÃO DE TARSO: **III** 261 n. 1.

ZEUS: **I** 21; 41; 68; 104; 134; 378; 384; 385; 413; **II** 192; 193; 284; **III** 3; 15; 26; 41; 99; 228; 259; 311; 320; 340; 344; 354; 361; 378; 475; **IV** 66; 71; 88; 89; 90; 103; 107; 119; 196; 207; 356; 357.

ZEUSIPO DE CNOSSOS: **IV** 157.

ZEUXIS GENIOPO: **IV** 157 e n. 3; 166.

ZOPIRO: **I** 365.

ZOROASTRO: **III** 84.

